AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
CIENCIAS SOCIALES

Josetxo Beriain

Modernidades en disputa

ANTHROPOS

Josetxo Beriain

MODERNIDADES EN DISPUTA

Prefacio de Shlomo Noah Eisenstadt

ANTHROPOS

Modernidades en disputa / Josetxo Beriain ; prefacio por Shlomo Noah Eisenstadt. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2005
X + 338 p. ; 20 cm. (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 42)

Bibliografía p. 311-335
ISBN 84-7658-722-8

1. Modernidad y sociedad 2. Modernidad - Aspectos sociológicos 3. Semántica del tiempo I. Eisenstadt, Shlomo Noah. II. Título III. Colección
301.175

cultura Libre

Ilustraciones:
© René Magritte, VEGAP, Barcelona, 2004
© 2004, The M.C. Escher Company, Baarn, Holland

CREATIVE COMMONS

Primera edición: 2005

© Josetxo Beriain Razquin, 2005
© Anthropos Editorial, 2005
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 84-7658-722-8
Depósito legal: B. 4.521-2005
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax: 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Se lo dedico a mi sobrino Jon,
y a sus cuatro abuelos,
todos ellos octogenarios en activo

PREFACIO

MODERNIDADES EN DISPUTA constituye una importante y constructiva contribución a los estudios críticos del análisis de la modernidad y de la modernización, combinando de forma imaginativa y novedosa análisis sociológicos, históricos y filosóficos de la modernidad.

En primer lugar, este trabajo examina críticamente los estudios clásicos de la modernización que prevalecieron en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Como es bien conocido, estos estudios, con fuertes raíces en algunos de los clásicos, como Spencer y Durkheim, han enfatizado que el modelo occidental de modernidad es un modelo universal, que se expandiría a lo largo del planeta. Estos supuestos han sido retematizados críticamente desde muchos puntos de vista, abriendo la posibilidad al análisis de las «modernidades múltiples», delimitando así ese común denominador de modernidad —notas provisorias con gran capacidad de autocorrección— que cristaliza en distintos clusters civilizacionales. MODERNIDADES EN DISPUTA examina críticamente estos problemas. Aborda el problema que ha sido central en los comienzos de la modernidad y determinante en su desarrollo, y que considera a ésta no como algo necesariamente beneficioso, progresivo e irreversible, sino también como algo que conlleva posibilidades altamente destructivas. Si bien los primeros sociólogos «modernizadores» creyeron en el «progreso inevitable», la crítica sociológica, al final del siglo XX, se orienta más por un «progreso posible y ambivalente».

Tal actitud crítica hacia la modernidad ha sido desarrollada también a partir del análisis de varias tradiciones que hun-

den sus raíces en el corazón de la modernidad: en sus dimensiones totalistas, totalitarias, jacobinas y sectarias.

La contribución distintiva de MODERNIDADES EN DISPUTA radica en acudir, muy acertadamente, a los discursos culturales y políticos que conforman *distintos proyectos de modernidad* dentro de distintas civilizaciones, cada uno de ellos con sus peculiaridades internas, pero conectados todos ellos en medio de *un* mundo que cognitiva, económica, ética y políticamente es global, como ya vio Kant hace ya más de doscientos años. MODERNIDADES EN DISPUTA es una importante contribución al análisis de las dinámicas de integración operativas en las sociedades actuales.

SHLOMO NOAH EISENSTADT
The Van Leer Jerusalem Institute

INTRODUCCIÓN

> El presente es la puerta (cierre) o el puente (apertura) que conecta el pasado con el futuro y el hombre es el protagonista y la víctima de tal tránsito.

Podemos considerar la historia de una comunidad humana, utilizando el lenguaje de las computadoras, como un *pasting* mnemónico de cortado y pegado de fechas, acontecimientos y períodos de tiempo en donde la historia unas veces se «condensa», mientras que otras se diluye tanto que crea espacios de tiempo «en blanco», «vacíos», en donde da la impresión de que no hubiese ocurrido nada, unas veces aparece como «montañas sagradas» donde se concentra la experiencia del tiempo y otras como «valles profanos» donde se diluye tal experiencia hasta el punto de dar la sensación de que no ocurre nada nuevo. No obstante, lo que podemos constatar con toda seguridad es que a partir del siglo XVIII, en la cultura occidental, se constituye, de forma generalizada, una nueva forma, no ya de computar el tiempo sino de experimentarlo, configurándose una nueva época.[1] El fraseado en *staccato*[2] del tiempo moderno se caracteriza por su profunda discontinuidad e irregularidad frente al fraseado en *legato* que caracterizó al tiempo premoderno, frente a la suave progresión continua del tiempo histórico orientado por un cierto *telos* finalista, el tiempo moderno se caracterizaría por el ritmo abrupto de cambio con un futuro lleno de indeterminación. «El presente se concibe como una transición

1. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft* (hay traducción española en Paidós), Frankfurt, 233 y ss. Ver asimismo el interesante conjunto de trabajos en la misma línea compilados por J. Heilbron, L. Magnusson, B. Wittrock, *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*, Dordrecht, 1998, especialmente la Introducción a cargo de los tres autores citados.

2. E. Zerubavel, *Time Maps*, Chicago, 2003, 34 y ss.

hacia lo nuevo y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto».[3] El cambio sigue orientado por un horizonte de expectativas en donde los espacios de tiempo se acortan (en el sentido de que en el futuro siempre se sitúan progresos más rápidos), pero será enriquecido a través de otras situaciones de experiencia que no pueden ser ya interpretadas en sentido cristiano. El núcleo duro de experiencia son los descubrimientos e invenciones de la ciencia y la técnica. Entre el siglo XVI y el siglo XIX, las esperanzas y expectativas, cristianamente estimuladas y utópicamente enriquecidas, conectadas con los descubrimientos e invenciones, son recuperadas crecientemente por la experiencia científico-natural. Lo que en el Apocalipsis divino fue esperado como una decisión secreta supramundana, trascendente, aparece ahora sujeto a la decisión humana que se produce en el curso de una historia construida de forma inmanente, intramundanamente. Niklas Luhmann nos informa de un cambio importante en las distinciones directrices que estructuran el núcleo que da sentido a la vida de los individuos en cada época, así, a partir del siglo XVIII, la posición central de la oposición entre inmanencia/trascendencia es sustituida por otra: *pasado/futuro*.[4] En un mundo postdualista, el tiempo no puede mirar «hacia arriba, desde abajo» sino o bien hacia adelante o hacia atrás. La modernidad ha elegido no levantar la vista del futuro, de un futuro presente, de un futuro que es presente en medio de un ritmo acelerado y vertiginoso que le hace decir a Nikolai Gogol que «incluso sin salir de ahí, ya no estamos más ahí». Cuando existe una experiencia del tiempo inmanente, histórica, «separada» de los ritmos de tiempo de la naturaleza, sin duda alguna, la experiencia de la aceleración del ritmo social configura una nueva modalidad de tiempo, postapocalíptica y postcristiana, específicamente humana. El objetivo de los progresos acelerados es el dominio racional de la naturaleza y de forma creciente también la autoorganización de la sociedad políticamente constituida.[5]

---

3. J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1988, 113
4. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1990, 48.
5. Weber, Adorno, Horkheimer y Castoriadis, entre otros suscriben esta idea.

El mayor mito que ha producido la modernidad que surge en Europa, a partir del siglo XVIII, se apoya en la convicción de que la ciencia permite a la humanidad hacerse cargo de su destino,[6] como lo habían puesto de manifiesto los primeros sociólogos «modernizadores», Saint Simón, Comte[7] y Spencer. No obstante, debemos ser conscientes de que la «humanidad»[8] es en sí misma un concepto que ha experimentado una importante metamorfosis, es un residuo que procede de la fe religiosa. En realidad, *strictu sensu*, sólo hay seres humanos que utilizan el creciente conocimiento que les brinda la ciencia para procurar alcanzar sus fines en conflicto, como advertía Weber en su famosa conferencia de 1920, *La ciencia como vocación*. Sin duda, éste es el principal mitomotor que genera una nueva época en Europa, pero del hecho de que Europa haya prohijado la primera modernidad no podemos inferir que otros no lo hagan mejor (ni tampoco peor, claro está). Lo que ha ocurrido, de forma más o menos consciente, es que desde los primeros modernizadores liberales y luego marxistas, así como los propios sociólogos mencionados, se ha construido otro mito, estrechamente vinculado al anteriormente mentado, que asimila la modernización a occidentalización, según la cual del «original» europeo se pueden sacar copias y distribuirlas *world wide*. Sin embargo, debemos ser conscientes de que *existen muchos modos de ser moderno*, no hay una modernidad canónica sino múltiples modernidades, la occidental europea —y dentro de ésta, la de-mocrático-liberal, la bolchevique, la nacionalsocialista—, la norteamericana, la japonesa, la fundamentalista actual, etcétera, como sugerimos en el primer capítulo de este trabajo. Samuel Huntington[9] ha planteado, después de desapa-

---

6. Ver el trabajo de J. Gray: *Al Quaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, 2004, capítulo 3.

7. Recordemos que Comte afirma que «las matemáticas deben ocupar el primer puesto en la jerarquía de las ciencias» Cours de Philosophie Positive (1830-1842) en *Auguste Comte and Positivisme. The Essential Writings*, G. Lenzer (Editor), Chicago, 1975, 101.

8. Niklas Luhmann realiza una importante revisión semántica de toda una serie de conceptos a los que sitúa en la vieja tradición humanista cristiano europea, entre los que está el de humanidad. Ver su trabajo *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, vol. 2, 893 y ss.

9. S.P. Huntington, ¿Choque de civilizaciones?, Madrid, (1993), 2002 (traducción del artículo aparecido en *Foreign Affaires*, vol. 72, 3, 1993), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, 2004.

recer el conflicto bipolar de la Guerra Fría entre este y oeste que representaba dos formas de ser moderno, capitalista y socialista (ambas realmente existentes e inequívocamente modernas), la existencia de un «nuevo» conflicto entre *clusters* civilizacionales, especialmente entre occidente y el islam, al que ha sumado recientemente la amenaza que el mundo hispano representa a la identidad nacional norteamericana y sus originariamente valores protestantes. Por el contrario, yo pienso que hay que preguntarse más bien por cómo la dinámica de la propia historia de cada civilización configura un camino específico de realización de modernidad. La civilización de la modernidad comporta en cierta medida una modernidad de las civilizaciones por cuanto que todas las civilizaciones tienen unos determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado. Por tanto, no estaríamos hablando de choque de civilizaciones sino de *choque de modernidades*, de encuentro entre distintas formas de ser moderno que anidan en el seno de las distintas civilizaciones. No son Yavé y Aláh quienes están echando un pulso ante el ademán impasible de Buda, es decir, los imaginarios centrales de las dos grandes religiones monoteístas, el judeocristianismo y el islam, sino que son grupos portadores de visiones utópicas distintas que surgen en el seno de las grandes revoluciones modernas los que jalean la lucha actual entre distintos proyectos de modernidad. Sin duda, una de las variedades de conflicto es la del «choque de fundamentalismos»[10] (*sic* Tariq Alí), de choque entre integrismos afincados en el seno de las religiones monoteístas, véase, la derecha evangélica revivalista norteamericana, los sectores católicos integristas, los fundamentalistas judíos de *Gush Emunin* y *Agudat Israel*, y los fundamentalistas islámicos repartidos por toda la amplia geografía planetaria que configura el islam, para los que la civilización moderna es percibida más como una amenaza que como una oportunidad.

Pero, además, dentro del programa cultural y político de la modernidad occidental existen toda una serie de fisuras, de

10. T. Alí, *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y modernidad*, Madrid, 2002.

crisis, de contradicciones[11] y de creciente postulación de una episteme postmoderna, que nos llevan a hablar de *choques entre diferentes principios de racionalidad dentro de la propia modernidad occidental*. Esto lo analizo en los capítulos tercero y cuarto. Tanto Marx como Weber y Simmel ya se hicieron eco de la importante metamorfosis que experimentaba ese programa cultural moderno que surge en el siglo XVIII. Weber, al final de la *Ética protestante*, y con un acentuado tono pesimista, nos situaba frente a la consecuencia inintencionada de la revolución en las convicciones que supuso la ascética intramundana protestante, el advenimiento del «último hombre», que ya preludió el Zaratustra de Nietzsche como apoteosis del nihilismo europeo, para el que ya se ha hecho añicos la universalidad fáustica de lo humano, quedando el individuo supeditado a ese «substituto técnico de Dios» que es el dinero. En la tensión existente entre el ascetismo y la adquisición, finalmente, ha ganado esta última, en un mundo ya sin dioses ni profetas; en medio de una tensión entre la cultura ascética burguesa y las vanguardias modernistas hedonistas, finalmente, son éstas las que triunfan sobre aquélla. Para Weber asistimos a una reinvención del viejo politeísmo griego y romano, pero como politeísmo sin dioses en donde las diversas esferas culturales de valor se han independizado de la tutela de lo sagrado y pugnan entre sí. En parecidos términos se expresa Simmel, para el que la tragedia de la cultura moderna se expresa en el predominio de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva. Así como Weber observaba al final de la *Ética protestante*, el advenimiento del «utilitarismo instrumental» del último hombre, «especialista sin espíritu, gozador sin corazón», como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo, así Simmel contrapone, en lo que podríamos considerar la manifestación más clara de su diagnóstico de la crisis cultural específicamente moderna, el ideal ascético de vida franciscano: «*Nihil habentes, omnia posidentes*» (No tener nada —material—, poseer todo —lo espiritual—) con el ideal del

11. Ver el excelente epílogo que Daniel Bell añade a la edición del vigésimo aniversario de *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1996.

hombre moderno que venera el «becerro de oro», habiendo invertido los términos de la frase anterior: «*Omnia habentes, nihil posidentes*»[12] (Tener todo —lo material—, no poseer nada —espiritual—). La cultura moderna tardía es una cadena infinita de medios sin fines. Para Simmel: «La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones».[13] Marx en un párrafo del *Manifiesto comunista*, que ha servido para dar título a un importante libro de Marshall Berman, afirma que en la modernidad: «todo lo sólido se desvanece en el aire», y Bauman, añadiendo la crítica nietzscheana de la cultura, extrae todo el potencial de la frase anterior al suponer que: «todo lo líquido permanece en la realidad».[14] Mientras que para la filosofía clásica, con Platón y Aristóteles a la cabeza, la sustancia era esencial y el accidente relativo y contingente, hoy observamos una inversión de este supuesto, ya que *el accidente se ha convertido en absoluto* y la sustancia, cualquier sustancia (incluido el ser humano), en relativa y contingente. Esto lo han expuesto con gran claridad el propio Bauman, Luhmann y Beck en sus respectivos análisis del programa cultural de la modernidad.

La modernidad en este sentido no es una civilización unificada, global en su extensión, sin precedentes en su capacidad de intrusión y destructividad. Más bien, lo moderno sería un conjunto de *notas provisorias*, es decir, un conjunto de esperanzas y expectativas que comportan algunas condiciones mínimas de adecuación que pudieran ser exigidas de las instituciones macrosociales, no importa cuánto puedan diferir estas instituciones en otros respectos. Quizás, una de las carac-

---

12. G. Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, Barcelona, 1988, 229.

13. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 612.

14. Ver la obra de Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000.

terísticas más importantes de lo moderno es su *potencial de auto-corrección*, su habilidad para hacer frente a problemas ni siquiera imaginados en su programa original. Es decir, como afirmaba Hölderlin en su *Patmos*: «Cercano está el Dios (la sociedad justa y buena, el paraíso) y difícil es captarlo. Pero donde hay peligro (sufrimiento, desorden) crece lo que nos salva»,[15] puesto que el desorden es la condición de posibilidad de un nuevo orden; la ambivalencia, ya lo apuntó C.G. Jung, es la fuerza motriz,[16] es lo que nos mueve (*das Treibende*), al impedir una fijación naturalizada a lo que existe, a lo fáctico, a un límite o a una distinción producidos históricamente, buscando permanentemente ese lado ciego (por cuanto no visto por nosotros), excéntrico, que comparece siempre a pesar de que no vemos que no vemos al mirar (el otro lado, la otra posibilidad, que llamada o no llamada está siempre co-presente), al elegir, al seleccionar, al preferir, una alternativa en lugar de otra. Aquí radica el problema de la ambivalencia, en que es promesa de *depassement* de un límite, históricamente creado, pero también es amenaza al nuevo límite que se crea, promesa y amenaza van juntas, aunque se distiendan sucesivamente en el tiempo. La ambivalencia no es el triunfo del mal, como accidente del bien, como una cierta apologética religiosa y luego ilustrada han dado a entender, sino la accidentación misma de lo real. Esta es la radical paradoja a la que hace frente la modernidad. Esta ambivalencia junta, de forma un tanto monstruosa,[17] a la cultura de la instantaneidad, de la inmediatez, de la sensación, del impacto, del «ahora en todos los sitios» que despliegan las nuevas tecnologías de tele-visión y tele-acción con esa otra cultura de la urgencia[18] del pirata informático, del terrorista (y en algunos casos del agente contraterrorista),[19] del narcotraficante, que tratan de apropiarse de aquello que no tienen, y desean, por medios

15. F. Hölderlin, *Poesía completa*, «Patmos», Barcelona, 1995, 395.

16. Ver C.G. Jung, «Das Symbolische Leben», en *Gesammelte Werke*, vol. 18, Zúrich, 1980.

17. P. Virilio, *Ground Zero*, Londres, 2004, 24.

18. Como lo pone de manifiesto R.K. Merton en sus trabajos sobre anomía y estructura social (*Teoría y estructura sociales*, México D.F., 1980, 220-229) y también el trabajo de Y. Predrazzini y M. Sánchez, *Malandros-Bandas y niños de la calle. Cultura de la urgencia en la metrópoli latinoamericana*, Caracas, 1994.

19. Ver el trabajo de S. Zizek, *Welcome to the Desert of the Real*, Londres, 2002.

proscritos. Todos éstos no son sino personajes amantes de la transgresión, perfectos continuadores de aquellos asesinos en serie, violadores, ladrones de bancos y gánsteres que ya describieron magistralmente Fritz Lang en *M* y el *Doctor Mabuse* y Bertold Brecht en *La irresistible risa de Arturo Ui* o en *Ópera de tres peniques*, no olvidemos que, más tarde o más temprano, los vicios privados, vestidos inicialmente con ropaje burgués, se convierten en la historiografía anticipada de las virtudes públicas actuales continuamente estimuladas por esas nuevas tablas de la ley que se nutren de un «más allá del bien y del mal», de un *depassement*, socialmente construido. Las «guerras culturales»[20] se establecen, dentro de ese siempre cambiante discurso de la «modernidad» que no tiene centro[21] y cuya circunferencia engloba a todo el planeta, por el monopolio del esquema clasificatorio, entre los defensores de la *pureza* de un esquema rígido que defiende la infalibilidad de lo que consideran como algo dado por supuesto, discurso canonizado y dogmatizado —en la historia de la modernidad comparecen jacobinos burgueses, bolcheviques, nazis, integristas religiosos, nacionalistas xenófobos y nostálgicos de la Guerra Fría— y los defensores de la *ambivalencia* como fuerza motriz reconocida en un esquema flexible, que fomenta la crítica y la deliberación, la transgresión como regla, el prohibido prohibir como procedimiento, entre los que está una gran mayoría de la población dentro de todas las sociedades modernas. Estas dos distinciones directrices atraviesan las distintas disputas en las agendas de la esfera pública de todas las sociedades modernas en distintas civilizaciones que se proyectan en ámbitos políticos, económicos, militares, ecológicos y estéticos.

Pero, donde inequívocamente se pone de manifiesto la cara más tenebrosa y despiadada de la «modernidad» es en su incapacidad para erradicar la barbarie, proyecto normativo de

---

20. Ver el trabajo de J.D. Hunter: *Culture Wars*, Nueva York, 1990.

21. Arjun Appadurai afirma que : «el punto crucial es... que Estados Unidos ya no es el titiritero de un sistema mundial de imágenes sino sólo un nodo de una construcción transnacional compleja de paisajes imaginarios» (*Modernity at Large*, Minneapolis, 1996, 31) y más a partir de la destrucción del gran mito de la invulnerabilidad occidental y específicamente americana que comparece en la omnipresencia del 11-09-2001 y coextensivamente en el 11-03-2004.

los primeros sociólogos modernizadores, dicho de forma más radical, en su «pacto con el diablo», en su promesa monstruosamente incumplida de libertad, que encuentra sus expresiones históricas en dos guerras mundiales y su correlato inefable en la espantosa *Shoah* y sus secuelas tardomodernas. Estos aspectos son objeto de análisis del capítulo segundo.

Así como la modernidad occidental lucha consigo misma y las diferentes modernidades luchan entre sí, así en el individuo existe una pugna entre diferentes *daimones* o constelaciones de sentido. Desde la revolución en las convicciones que observa Weber en el siglo XVII, cuyo portador fundamental se sitúa en la ascética intramundana protestante, a la que Charles Taylor ha llamado «revolución post-expresivista», se produce un movimiento claramente orientado a la defensa de la autonomía de la interioridad personal sobre la exterioridad de la iglesia, la clase social, la nación o la propia comunidad de pensamiento, sin embargo, la cultura de masas que surge en Occidente en el siglo XX redefine al individuo como algo construido por los otros; dice Riesman que el individuo construido «desde dentro» por la primera modernidad, representada por la Reforma, va a pasar a ser «dirigido por los otros» dentro de la cultura de masas. Este es el objeto de análisis del capítulo quinto.

En el capítulo de los agradecimientos quisiera tener muy presentes a todos aquellos amigos y colegas que en distintos sitios, tanto en España como en México, han logrado mejorar y enriquecer los borradores iniciales de este trabajo con sus comentarios y críticas constructivas.

MODERNIDAD: ¿UNA, NINGUNA O MUCHAS?

Entre los diversos tipos de culto que prevalecían en el mundo romano, todos ellos eran considerados igualmente verdaderos por el pueblo, igualmente falsos por los filósofos e igualmente útiles por los políticos. Así, a través de la tolerancia, se obtenía no sólo la indulgencia mutua sino también la concordia religiosa.

EDWARD GIBBON

En el lugar de las verdades fundamentales, yo pongo probabilidades fundamentales: directrices provisionalmente asumidas con las que se vive y piensa.

FRIEDRICH NIETZSCHE

El destino de una época que ha comido del árbol del conocimiento consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo; las cosmovisiones nunca pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que los más altos ideales que nos mueven con la mayor fuerza siempre se forman sólo en la lucha con otros ideales que son tan sagrados para otros como lo son los nuestros para nosotros.

MAX WEBER

Estamos experimentando a escala universal masiva un apiñamiento compulsivo de gente en torno a innúmeras clases de agrupamiento —tribales, raciales, lingüísticas, nacionales. Es una gran comunión separadora que improvisará —así se cree—, asegurará o extenderá cada poder o lugar grupal o lo mantendrá seguro o más seguro del poder, amenaza o hostilidad de los otros.

HAROLD ISAACS

El 11 de septiembre de 2001 significa un antes y un después no sólo en la geografía urbana neoyorkina y en la conciencia colectiva norteamericana sino también, coextensivamente, en el marco interpretativo que ha servido para interpretar y dar sentido a nuestras interacciones sociales. Conceptos como seguridad, certeza, protección, deben ser redefinidos a la luz de tal «acontecimiento apropiador», porque tal evento —o macroevento debiéramos decir— y sobre todo sus consecuencias, tanto las no deseadas como aquellas imprevistas, es el producto de un destino social que nosotros —premodernos, modernos y postmodernos— hemos fabricado. Nosotros que vivimos en tiempos y espacios muy heterogéneos, pero a quienes el intento de domar su propia suerte ha vuelto a situar ante la posibilidad de que el resultado de cada elección sean algunas consecuencias indeseadas y de que la conciencia de tales consecuencias no pueda calcularse con precisión, ante tal «acontecimiento apropiador» nos vemos urgidos no tanto a controlar el resultado de nuestras acciones como a protegernos contra los riesgos implícitos en cualquier acción y a no hacernos responsables de sus resultados. Parece como si la incertidumbre, al decir de Zigmunt Bauman, fuera algo que no podemos reparar sino algo que creamos y que volvemos a crear siempre en mayores cantidades, por medio de nuestros esfuerzos destinados a repararla. La contingencia aparece como un atributo moderno por cuanto estamos, paradójicamente, más seguros de muchas cosas y menos seguros o absolutamente inseguros de otras tantas. Cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, es decir, se produce un regreso del gran principio que constituye el origen de la reflexividad humana en Occidente, según Anaximandro, el *apeiron*, lo indeterminado. Hemos desvelado a través de la ciencia muchas incógnitas, sin embargo, hace mil años el individuo disponía de un umbral de seguridades —explicadas en lenguaje religioso— mayor que hoy.

1. La noción de modernidades múltiples

Frente a la noción de modernidad europeo-occidental, que con carácter canónico predomina en el análisis sociológico, voy a introducir la noción de «modernidades múlti-

ples»[1] que denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo —de la historia y de las características de la era moderna— que se sitúa frente a las perspectivas más habituales representadas por las teorías clásicas de la modernización[2] y de la convergencia de las sociedades industriales, predominante en los años cincuenta. Todas ellas asumen, explícita o implícitamente, el programa cultural de la modernidad tal como se desarrolló en la Europa moderna, a partir del siglo XVII, y las constelaciones institucionales básicas que emergieron ahí a resultas de tal fermento cultural, finalmente, se impusieron en todas las sociedades modernas o en proceso de modernización. Contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante, que ha sido el original del que se han sacado copias a lo largo del mundo, propongo el concepto de «modernidades múltiples» que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. Los desarrollos actuales, sobre todo a partir de la II Guerra Mundial, en las sociedades en proceso de modernización, han refutado los presupuestos homogeneizadores y hegemónicos de este programa de la modernidad occidental.

La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo —de explicar la historia de la modernidad— viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales.[3] Estas reconstrucciones en curso de los múltiples modelos institucionales e ideológicos son vehiculizadas por actores sociales específicos en estrecha conexión con activistas sociales, políticos e intelectuales y también por movimientos sociales que buscan la realización de

---

1. El concepto está presente en los trabajos de S.N. Eisenstadt: «Multiple modernities», en *Daedalus*, vol. 129, n. 1, 2000, 1-31; también *Die Vielfalt der Moderne*, Göttingen, 2000; así como también en los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee: *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies, 1998, 10; del mismo autor: *Modern Social Imaginaries*, Durham, 2004.

2. De las que encontramos un magnífico análisis crítico en la obra de C. Solé: *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos, 1998.

3. Richard Rorty ha puesto de manifiesto la emergencia de la definición de la situación a resultas de la lucha democrática de interpretaciones diferenciadas en la modernidad. Ver esta posición en: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1999, 71 y ss.

diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace a las sociedades modernas. Distintos modelos de modernidad múltiple se han desarrollado dentro de diferentes Estados nacionales y dentro de diferentes agrupamientos étnicos y culturales, entre movimientos comunistas, fascistas y fundamentalistas, diferentes entre ellos, pero sin embargo todos ellos con una deriva que va más allá del Estado nacional, aunque lo tomen como base operativa. Ya no podemos sostener, como ingenuamente se ha hecho, que los patrones occidentales de modernidad representan las únicas y «auténticas» modernidades. En el discurso contemporáneo ha surgido la posibilidad de que el proyecto moderno, al menos en los términos de la formulación clásica mantenida a lo largo de los dos últimos siglos, puede estar agotado. Una perspectiva contemporánea admite que tal agotamiento se manifiesta en el «fin de la historia», posición mantenida por Francis Fukuyama[4] en 1989, que viene a resucitar algo que Daniel Bell y Seymour M. Lipset ya anunciaron hace más de treinta años, el «fin de las ideologías» que movilizaron el mundo durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, fin que aparece escenificado en la caída del muro de Berlín. La otra perspectiva está representada por el «choque de civilizaciones», término acuñado por Samuel P. Huntington[5] en 1993, según el cual, la civilización occidental, habiendo superado el conflicto ideológico que se expresaba en el «telón de acero» de la postguerra, se confronta ahora con un mundo en el que civilizaciones tradicionales, fundamentalistas, antimodernas y antioccidentales son predominantes. El «telón de terciopelo», es decir, las borrosas líneas divisorias que trazan las civilizaciones, con una geometría enormemente variable, se han erigido en los ejes de conflicto fundamentales de hoy en la forma de «Occidente frente al islam» u «Occidente frente al resto», según Huntington. A mi juicio, sin embargo, todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad;

4. Ver su trabajo: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992.

5. Recientemente editado su trabajo originario: *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, 2002.

de la construcción de *modernidades múltiples*; de los intentos de varios grupos y movimientos para reapropiarse la modernidad y redefinir el discurso de la modernidad en sus propios términos. Más que un choque de civilizaciones a lo que asistimos es a encuentros,[6] a contactos, a difusiones, culturales entre civilizaciones. No hay ningún tipo de determinismo que sitúe la lucha como forma predominante de interacción entre complejos civilizacionales.

Max Weber estudió en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*,[7] publicados en el primer cuarto del siglo XX, las dinámicas internas de las diversas grandes civilizaciones. Así representó a estas civilizaciones según sus propias pautas de racionalidad. Su estudio no refleja una deriva evolucionista de menos a más que comienza hace 2.500 años en varios lugares del planeta y que termina en Europa en el siglo XVII, sino más bien una orientación comparativista. Dentro de cada civilización observa una determinada tendencia de racionalización. Él analizó la primera modernidad —la occidental, la europea del siglo XVII que comienza con la Reforma y continúa con las grandes revoluciones—, pero no podemos aceptar que las formas tardías de aparición de la modernidad —la modernidad norteamericana de posguerra o la japonesa actual— hayan surgido bajo las mismas condiciones. Él analizó el surgimiento del capitalismo pero no su globalización. Por tanto, hay que preguntarse cómo la dinámica de la propia historia de cada civilización configura un camino específico de realización de modernidad. La civilización de la modernidad comporta en cierta medida una *modernidad de las civilizaciones* por cuanto que todas las civilizaciones tienen unos determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado.

---

6. Esta idea de los encuentros entre culturas y civilizaciones ha sido ampliamente desarrollado, primero por la Escuela antropológica difusionista vienesa, cuyo representante más conocido es Gräbner, y encuentra su desarrollo en los estudios comparativos de difusión y contacto cultural de mitologías indias en la costa noroccidental canadiense que realiza Franz Boas a comienzos del siglo XX. Ver su obra: *Race, Language and Culture* (1940), Chicago, 1982.

7. M. Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, 3 volúmenes, Madrid, 1983, 1987, 1989.

Voy a referirme al concepto de civilizaciones[8] *axiales*[9] estableciendo una diferencia entre civilizaciones *preaxiales* —relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la preservación del orden cósmico y social, y entre las que se encuadran las religiones de la Edad de Piedra, y las ahora extinguidas religiones nacionales sacerdotales del antiguo Oriente medio, Egipto, Grecia y Roma, India y China— y civilizaciones *axiales* —relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la cuestión de la salvación, la redención o la liberación, entre las que cabe señalar a las religiones históricas universalistas: confucionismo, budismo, taoísmo, antiguo judaísmo, islam y cristianismo temprano; éstas emergen en sociedades más o menos alfabetizadas y se encuadran en el área de estudio de la historia más que de la arqueología y la etnografía. Esto me va a permitir establecer esa *Primera Época Axial* como el umbral temporal en el que tienen lugar toda una serie de cambios que determinan una verdadera revolución en las convicciones.

En las sociedades encuadradas en las civilizaciones axiales mencionadas, es decir, en las sociedades donde surgen las grandes religiones universalistas, cuanto más se confirma la concepción de un Dios personal o de un cosmos impersonal (ambos supramundanos) tanto más agudo se hace el contraste de la trascendencia divina con la imperfección inmanente-contingente del mundo y del hombre, construyéndose de esta guisa

---

8. E. Tiryakian («The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations», *International Sociology*, vol. 16, n.º 3, 2001, 277-293) ha realizado una excelente mapificación de los diversos estudios realizados en torno al concepto de civilización comenzando por la primera generación donde se sitúan los estudios comparativos de Max Weber, Émile Durkheim y Marcel Mauss, la segunda generación englobaría a Pitirim Sorokim, Norbert Elias, Reinhard Bendix y Benjamin Nelson y en la tercera generación destacan los estudios críticos de Shlomo Eisenstadt, Sam Huntington, Edward Said, Arjun Appadurai y Gayatri Chakravorty Spivak.

9. Ver el magnífico artículo de S.N. Eisenstadt, «Introduction. The Axial Age Breakthroughs- Their Characteristics and origins», en S.N. Eisenstadt (ed.), *The Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, 1986, 1-27. El forjador del término «época axial» es Karl Jaspers en «Vom Ursprung und Ziel der Geschichte» (1949), significando con él la emergencia de una tensión básica entre los órdenes trascendental y mundano. Este proceso revolucionario tuvo lugar en varias de las grandes civilizaciones abarcando al antiguo Israel, la antigua Grecia, el cristianismo originario, el Iran zoroastriano, la China imperial y las civilizaciones hindú y budista. El concepto ha sido retematizado por B. Schwartz en «The Age of Trascendence», en 1975, y también por E. Voegelin, *Order of History*, en 1974.

diversas variedades de teodicea (y en última instancia de sociodicea). La *emergencia de visiones del mundo dualistas trans-cendentes* (este mundo/el otro mundo) y el surgimiento de profetas, clérigos, filósofos y sabios, como producto de una diferenciación interna dentro de la propia institución de la religión con la consiguiente profesionalización de lo sagrado, vienen a sustituir el monismo cosmológico (que Erich Neumann ha expresado en la idea: «cuando todo era uno») que caracterizó a las religiones preaxiales. La construcción social de la idea de salvación y la profecía así como la idea de una «satanización del poder del mal», presente sobre todo en el antiguo judaísmo, como apunta Max Weber, son el germen de la ruptura de un destino dado e inexorable y el comienzo de la producción de un destino socialmente construible a través de la introducción de nuevas distinciones directrices que vienen a complejificar la ya existente de sagrado/profano, como son las de salvación/condenación, dolor/curación, pecado/gracia, etc. Para las formas religiosas orientales se adopta un imaginario social central que representa el cosmos impersonal, el *karma*, y para las formas religiosas occidentales se adopta la forma del monoteísmo de una persona trascendente a la que se tributa culto y cuyo juego de voluntad divina y obediencia humana permite, mediante una fuerte intelectualización (dogmas) explicar los acontecimientos, ofrecer alternativas, en suma, seleccionar la realidad y dotarla de sentido. Esto configura lo que podríamos llamar la *Primera Época Axial.*

Nos interesa dilucidar ahora qué es lo que toma, si es que toma algo, la primera modernidad occidental europea en el siglo XVII de esas civilizaciones axiales, concretamente del cristianismo. El núcleo de la modernidad viene dado por la cristalización y desarrollo de modos de interpretación del mundo o, siguiendo a Cornelius Castoriadis,[10] de distintos *imaginarios* sociales o visiones ontológicas, de distintos programas culturales, combinados con el desarrollo de un conjunto de nuevas formaciones institucionales, cuyo núcleo central común a ambas, como veremos en detalle, representa una *apertura* sin precedentes e *incertidumbre*.

---

10. Ver su obra: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 1983, 1989, 2 volúmenes.

Weber encuentra el umbral existencial de la modernidad en una cierta deconstrucción de lo que él llama el «postulado ético según el cual el mundo está ordenado por Dios y que de alguna manera es un cosmos orientado por valores y éticamente orientado...». A juicio de James D. Faubian «lo que Weber afirma es que el umbral de la modernidad pudiera ser marcado precisamente *en el momento en que la legitimidad incuestionada de un orden social preordenado divinamente comienza su declive*. La modernidad emerge —o, más adecuadamente, un elenco de posibles modernidades— sólo cuando aquello que había sido visto como un cosmos inmutable deja de ser dado por supuesto».[11] El grado de reflexividad característico de la modernidad fue más allá de lo conseguido en las civilizaciones axiales. La reflexividad que se desarrolló en el programa moderno no sólo se hizo patente en la posibilidad de diferentes interpretaciones del núcleo de las visiones trascendentes y de las concepciones ontológicas básicas sino que cuestionó el carácter pre-dado de tales visiones y de sus patrones institucionales. Dio origen a una conciencia de posibilidad de visiones múltiples que podrían, de hecho, ser contestadas y falsadas.[12]

El programa cultural y político moderno, desarrollado a partir de una de las grandes civilizaciones axiales —la cristiano-europea—, cristaliza como una transformación de visiones heterodoxas con fuertes componentes gnósticos[13] que pretenden *traer el reino de Dios a la tierra* y que fueron proclamadas en la cristiandad medieval y europea moderna temprana por

---

11. J.D. Faubion, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, 1996, 113-115.

12. S.N. Eisenstadt, «Multiple Modernities», *Daedalus*, vol. 129, n.º 1, 4.

13. La orientación gnóstica pretende escapar o repudiar la creación maligna de la materia o de la contingencia, en términos más sociológicos, pero, a diferencia de ciertas tendencias contemplativas cristianas, lo hace por medio de la acción en el mundo, a través de un plan formulado por los seres humanos con la guía de un conocimiento superior que ayuda a desvelar el significado profundo oculto del mundo. En el trasfondo del programa de la modernidad comparecen diferentes metanarrativas al lado de la gnóstica como son la cristiana que se dirige a afirmar este mundo en términos de una visión más alta que no es completamente realizable y también la metanarrativa ctónica que enfatiza la completa aceptación del mundo dado y la vitalidad de sus fuerzas. Para más detalles consultar la magnífica aportación de E. Tiryakian: «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic», *Theory, Culture and Society*, vol. 13, 1, 1996, 99-118.

diferentes sectas heterodoxas.[14] La transformación de estas visiones, en la medida en que tuvo lugar sobre todo en la Reforma, en la Ilustración y en las Grandes Revoluciones, en la Guerra Civil inglesa, y específicamente en las revoluciones americana y francesa, y después en las revoluciones rusa, china y vietnamita, comporta la transposición de estas visiones, encarnadas originariamente por sectores relativamente marginales de la sociedad, a la arena política central.[15] Estas tendencias heterodoxas sectarias se convierten en un componente central de la civilización moderna, hecho éste puesto de manifiesto en los distintos movimientos sociopolíticos como las sectas protestantes con su papel crucial en la gestación del capitalismo occidental o los propios movimientos fundamentalistas contemporáneos hoy día.

Si bien el tiempo, en las sociedades tradicionales, aparece como una repetición de situaciones con arreglo a una pauta culturalmente establecida, tal y como lo pone de manifiesto el Libro Sapiencial veterotestamentario *Qohelet-Eclesiastés*: «Miro el trabajo que Dios da a los hombres. Todo lo que hace conviene a su hora, pero pone a consideración de éstos el concepto de los tiempos, sin que sea posible para éstos aprender lo que Dios hace del principio al fin [...] Lo que es, ya fue, lo que será, ya es...» (3, 10, 3, 14), en el tiempo moderno «no somos más lo que éramos y no seremos más lo que somos»,[16] la distancia entre el antes y el después configura el umbral epocal de la modernidad, se hace *tabula rasa* de las referencias de la tradición sagrada en la forma de *Omniscientia Dei* y también en la forma de *Historia magistra vitae*. Desde fines del siglo XVIII, podemos afirmar, siguiendo a Reinhart Koselleck, que en la cultura occidental se constituye una nueva creencia generalizada de la época.[17] «El presente se concibe como una *transición hacia lo nuevo* y vive en la conciencia de

14. Ellas no están enraizadas en las ortodoxias hegemónicas de sus respectivas tradiciones sino más bien en las tradiciones de sus heterodoxias. Ponen de manifiesto una relación cercana a las tendencias y a los movimientos heterodoxos, sectarios y especialmente utópicos.

15. Ver el importante trabajo de M. Walzer: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1965

16. N. Luhmann, *Beobachtungen del Moderne*, Opladen, 1992, 15.

17. R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, 233 ss.

la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto».[18] La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro.[19] En el nuevo modelo de mundo los procesos sociales tienen *su propia* estructura temporal, así lo pone de manifiesto Herder: «En la actualidad toda cosa cambiante lleva consigo la medida de su propio tiempo... Existen en el universo innumerables tiempos».[20] La diferenciación entre los subsistemas sociales (economía, política, cultura, etc.) *produce temporalidad*, por la razón de que la asincronización de los tiempos internos de los subsistemas evita que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio cambie todo. La apertura geográfica del globo (el descubrimiento de «nuevas» zonas geográficas) trajo a la luz una variedad de «niveles culturales» coexistentes, que a través de procesos de comparación sincrónica fueron ordenados diacrónicamente.[21] Estas comparaciones promueven la emergencia de una historia mundial, que ha sido interpretada crecientemente en términos de «progreso».[22] «El *profectus* (perfeccionamiento teleológico) espiritual fue desplazado o disuelto por un *progreso* mundano». El progreso es una significación imaginaria,[23] que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así, la contemporaneidad de los no-contemporáneos («atrasados», «subdesarrollados», «bárbaros», «salvajes», «primitivos», «paganos») *participa*, aunque de una forma desigual, del nuevo mito del «progreso». Dentro de esta nueva contextura espacio-temporal que define la significación imaginaria de progreso se configuran *diferentes ritmos* (más o menos acelerados) de cambio histórico-social, sustentados todos ellos en torno a constelaciones de

---

18. J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1988, 113.

19. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs del Moderne*, Frankfurt, 1985, 15.

20. J.G. Herder, *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1995, 68.

21. Cl. Lévi-Strauss, «Las tres fuentes de la reflexión etnológica», en J.R. Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, 1975; J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, salvajes, paganos y primitivos*, Barcelona, 1987, 15-38, 49-70, 84-92.

22. Ver K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1949, y la posterior crítica de H. Blumemberg, *Legitimität der Neuezeit*, Frankfurt, 1979.

23. C. Castoriadis, *Domaines de L'Homme*, París, 1987, 131-175; J.P. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», *Revue Europeene des Sciences sociales*, Ginebra, XX, 1989, 323-337.

significado del tipo metrópoli-colonia, capitalismo-desarrollo, socialismo-dependencia-revolución que denotan los vínculos selectivos existentes entre los estados nacionales occidentales y su entorno mundial. Una característica de la nueva conciencia de la época, que surge al final del siglo XVIII, fue que el tiempo propio se experimentó no sólo como comienzo o como fin, sino como un *período de transición*. Dos aspectos configuran la nueva experiencia de transición, por una parte, la alteridad expectante del futuro y, por otra parte, asociada a ella, la alteración en el ritmo de la experiencia temporal, es decir, la acelera-ción por medio de la cual el propio tiempo se distingue de aquel que ocurrió antes. La «época» y el «período», el umbral y la duración de la modernidad coinciden dentro de un horizonte de movimiento que continuamente se excede a sí mismo. En virtud de esta temporalización, la anticipación providencial y la ejemplaridad de las historias antiguas se desvanecen. La dificultad de aprender el propio tiempo crece, por la razón de que el curso que tal tiempo hubiera seguido no pudo ser derivado de ninguna experiencia previa. «El futuro deviene un desafío, un puzzle».[24] Para Reinhart Koselleck, la experiencia del tiempo en la modernidad se expresa como una *creciente diferencia* entre el «espacio de experiencia» (el pasado) y el «horizonte de expectativas» (el futuro). «En los tiempos modernos, la diferencia entre la experiencia y las expectativas se ha expandido crecientemente, más precisamente, la modernidad ha sido entendida como «nueva Edad» desde que las expectativas han sido distanciadas cada vez más de toda experiencia previa».[25]

Sin duda, la *aceleración del tiempo,*[26] entendida como incremento de la velocidad de desplazamiento de mensajes, personas y mercancías va a ser uno de los grandes factores condicionantes de la experiencia del hombre en la vida moderna. Aunque nos cueste aceptarlo, el hecho inexorable, más

---

24. R. Kosselleck, *opus cit.*, 332.

25. *Ibíd.*, 359.

26. R. Koselleck ha desarrollado esta idea en «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte», en *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 150 y ss., 259. También tienen gran relevancia los trabajos de P. Virilio, especialmente: *Open Sky* (traducción de *La vitesse de la liberation*, París, 1995), Londres, 1997 y de B. Adam: «Reflexive Modernization Temporalized», *Theory Culture and Society*, 20, 2, 2003, 62 y ss.

allá de toda romántica nostalgia, es que «vivimos en un mundo que ya no está basado tanto en la extensión geográfica como en la distancia temporal —en el espacio de tiempo— constantemente reducida por las capacidades (descubiertas y desplegadas) de transporte, transmisión y tele-acción».[27] Esto comporta una desnaturalización de la experiencia del tiempo debido a la introducción de factores de aceleración asociados a la ciencia y a la técnica. Lo que ni el caballo, ni el viento, ni el agua, habían conseguido, lo ha conseguido la máquina, tanto en la ganancia en velocidad de transporte y en la transmisión de noticias como en el cómputo del tiempo a través del reloj mecánico colectivo e individualizado que vienen a yuxtaponerse a la cadencia natural de las estaciones, a la sucesión natural del día y la noche, etc.

No sólo hemos colonizado el espacio sino que hemos colonizado también el tiempo a través del ferrocarril, el coche y el avión (medios de transporte), a través del teléfono, el telégrafo, la radio, el televisor, y más tarde el ordenador y el satélite (medios de transmisión) y, *last but not least*, a través de la tecnología biogenética (medios de transplante génico). La ausencia de inmodestia colonizadora nos ha llevado a extender el día, colonizando la noche[28] como tiempo social y económicamente útil, convirtiendo al día en algo más que un aquí-ahora donde se realizan actividades a la luz del sol, lo hemos convertido en un espacio de tiempo de veinticuatro horas, disponibles desde la primera a la última.

El *acortamiento del tiempo*[29] juega un papel muy activo en los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana. Se puede rastrear la historia del concepto dentro de la experiencia religiosa con el sentido de expectativa. En la expectativa cristiana, el acortamiento del tiempo representa la gracia de Dios que no desea dejar sufrir a los seres ante el fin del mundo (Mar, 13, 20 y Mat. 24, 22). La medida de este acortamiento repre-

---

27. P. Virilio, *Virilio Live: Selected Interviews*, J. Armitage (editor), Londres, 2001, 84.

28. Ver el interesante trabajo de M. Melbin, *Night as Frontier. Colonizing the World After Dark*, Nueva York, 1987.

29. R. Koselleck ha estudiado este fenómeno en «Zeitverkürzung und Beschleunigung», *Zeitschichten, opus cit.*, 177 y ss. D. Harvey (*La condición postmoderna*, Buenos Aires, 1998) y M. Castells (*The Network Society*, Londres, 1996) se han referido a esta transformación del tiempo como compresión del tiempo.

senta para el futuro la supresión del tiempo mismo. Esto se complementa con una variante de expectativa que interroga por la vuelta de Cristo, ¿cuánto falta para su vuelta? El fundamento de tal expectativa fue el deseo de los creyentes de ver tal tiempo acortado para poder hacer posible, más rápidamente, la participación en la salvación. Con la Segunda Epístola de Pedro (3, 8) se ofrece la respuesta: «ante el Señor un día es como mil años y, *mil años, como un día*». Este cambio ofrece consuelo frente a las esperanzas empíricas y remite a la gracia de Dios, extensible a todos los hombres. La demora del final fue un indicio de la gracia de Dios, como el anuncio del acortamiento del tiempo a través de la vuelta de Cristo.[30] La tercera variante del acortamiento del tiempo viene dada por la interpretación quiliástica del estadio liminar entre la expectativa y la llegada del final. Aquí se inscribe el Apocalipsis de Juan.

Observemos este fragmento del siglo IV que pertenece a las visiones de la Sibila tiburtina: «Y los años son acortados en meses, y los meses en semanas y las semanas en días y los días en horas» (*Et minuentur anni sicut et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae*).[31] Sin duda, se trata de un texto apocalíptico. Con el acortamiento del tiempo se inicia la sublevación de los pueblos sometidos, que habían padecido el yugo del Imperio Romano. Esto es obra del Anticristo, que trae consigo el último gran sufrimiento sobre la tierra, pero al mismo tiempo también trae la vuelta de Cristo y él «acortará los días a los elegidos»[32] —afirma la Sibila— con lo que su sufrimiento no durará demasiado, antes de que el Salvador haya vencido al Anticristo. O bien producido por el Anticristo o por el Cristo, el acortamiento temporal es un signo del fin del mundo. Sin embargo, comparemos estos fragmentos con este otro del ingeniero eléctrico y empresario alemán, Werner von Siemens, que en 1886 afirma: «Esta ley clara y cognoscible es la de una aceleración constante en nuestro desarrollo cultural. Los períodos de desarrollo, que en tiem-

30. Ver el trabajo de G. Van der Leeuw, «Primordial Time and Final Time», en J. Campbell (editor), *Man and Time. Eranos Yearbooks*, 1957, 324-351 (edición original alemana de [1949], «Urzeit und Endezeit», en *Eranos Jahrbuch*, vol. XVII, 11-51).

31. Citado por R. Koselleck, *Zeitschichten*, *opus cit.*, 177.

32. Continúa el texto de la Sibila, Koselleck, *opus cit.*, 177.

pos pasados transcurrían durante siglos, que al comienzo de nuestra época todavía precisaban décadas, se consuman hoy en años y encuentran rápidamente su expresión más acabada. Esta es, por una parte, la consecuencia natural de nuestro propio desarrollo cultural..., pero, por otra parte, es el efecto del mismo progreso científico-técnico rejuvenecido».[33] Formalmente, ambas determinaciones temporales parecen ser semejantes, sin embargo, un análisis más detenido nos pone de manifiesto que el texto de la Sibila tiburtina nos remite a un acortamiento del tiempo ante el fin del mundo, mientras que el texto de Siemens remite a una aceleración en el horizonte del progreso. En el texto de la Sibila es el tiempo mismo el que se acorta, mientras que en el texto del ingeniero se aceleran las consecuencias de las innovaciones y mejoras dentro de los mismos lapsos de tiempo. Lo que en el Apocalipsis divino fue esperado como una decisión secreta supramundana, trascendente, aparece ahora sujeto a la decisión humana que se produce en el curso de una historia construida de forma inmanente, lo que significa que la contingencia, objeto hasta ahora de la religión y el discurso teológico, se trasladará a los diversos ámbitos de decisión humana y acción histórica produciéndose una importante reorientación en las distinciones directrices que estructuran la conducta humana, es decir, la distinción trascendente/inmanente será crecientemente substituida por la distinción pasado/futuro. En esta tesitura, la contingencia no desaparece, como pretendían los primeros sociólogos «modernizadores», Saint Simón, Comte, Spencer, a través de la nueva religión de la humanidad, el positivismo, y su correlato social, la sociedad industrial, sino que se resitúa. Con los nuevos «aceleradores» del progreso científico técnico, socialmente creados, se configura un nuevo tipo de temporalidad histórica en donde el topos finalista de la concepción apocalíptica cristiana, como el Juicio Final, la Gran Crisis final, es secularizado en acontecimientos apropiadores como son las grandes revoluciones político-sociales —americana, inglesa y francesa y, coextensivamente, las posteriores revoluciones rusa y china. «Los eventos de 1789 pretendían ser una revuelta contra el sometimiento, es decir, contra la

33. Citado por R. Koselleck, *opus cit.*, 178.

coerción a la inmovilidad simbolizada por la servidumbre feudal (que persiste en muchos regímenes), una revuelta contra el confinamiento arbitrario y la obligación de residir en un lugar. Pero nadie pudo sospechar que «la conquista de la libertad de ir y venir», tan grata a Montaigne, podría, con maña, convertirse en una obligación de movilidad».[34] De aquí podemos entresacar tres casos posibles de aceleración histórica. En primer lugar, como acortamiento temporal de ciertas expectativas finalistas, los procesos de aceleración permanecen como postulado siempre posible y pueden ser rellenados con nuevos contenidos. En este caso se trataría de un concepto repetible de *expectativa*. En segundo lugar, la aceleración puede ser derivada en comparación con racimos de acontecimientos pasados, siendo, por tanto, empíricamente verificable y tales datos pueden servir para la planificación ulterior. En este caso estaríamos hablando de un concepto de *experiencia*. Finalmente, existe una combinación de ambas posibilidades, como se pone de manifiesto hoy en la posición técnico-industrial que han alcanzado los países desarrollados en el pasado, y que esperan alcanzar en el futuro algunos países desarrollados. De aquí se sigue que la capacidad de recuperación sólo puede ser alcanzada a través de la aceleración, puesto que coexisten en una especie de contemporaneidad de no contemporáneos, tanto experiencia como expectativa, en un clima de conflicto potencial. En el trasfondo se sitúa el encogimiento que afecta tanto a la experiencia como a la expectativa y cuya diferencia sólo se puede reducir o hacer desaparecer por medio de la aceleración. Para resolver los problemas que genera la aceleración del tiempo, la sociedad recomienda más aceleración, con las ambivalentes consecuencias que comporta.

Podemos resumir este concepto de aceleración a través de tres curvas temporales exponenciales:

1. Desde hace cinco billones de años, el globo terráqueo tiene una corteza sólida, desde hace un billón de años existe vida orgánica en la tierra, desde hace diez millones de años existe vida humana, y desde hace dos millones de años se datan los primeros instrumentos fabricados.

---

34. P. Virilio, *Speed and Politics*, Nueva, York, 1986, 29-30.

2. La segunda curva exponencial describe las primeras manifestaciones de arte genuino hace 30.000 años, el surgimiento de la agricultura y la ganadería data de hace 10.000 años, de hace 6.000 años data la cultura de las ciudades.

3. En la tercera curva exponencial se incluye la sociedad industrial moderna desde hace 300 años. La curva de aceleración se manifiesta a través de dos series de datos. Primero, la comunicación de la información se ha acelerado de tal manera que la identidad que tienen el acontecimiento y su noticia, nos sitúan ante la ruptura de cualquier frontera espacio-temporal. Segundo, la aceleración de la circulación dentro del globo terráqueo unifica el tiempo y el espacio, al prescindir del lugar, del aquí y del ahora, creando una contextura espacio-temporal del tipo «ahora-en todos los sitios». Al mismo tiempo, esta curva exponencial multiplica la fuerza de autodestrucción. Con el incremento exponencial de posibilidades, también se produce un crecimiento exponencial de los riesgos, radicando aquí otra faceta de la crisis social, en la multiplicación de los riesgos:[35] económicos, políticos, ecológicos, etc.

El tema de la discontinuidad vemos que es nuclear en la modernidad, en ese tiempo, como decía Koselleck, que comienza a forjarse inexorablemente a partir del siglo XVIII, liberando toda una serie de fuerzas políticas, económicas y culturales que van mucho más allá de las capacidades de control de que dispone la sociedad pre e industrial. Dicho en terminología automovilística, podríamos decir que los *aceleradores* sociales son mucho más potentes que los *frenos* que pueden asegurar y controlar la velocidad desplegada por las relaciones sociales. Aquí se genera una importante discontinuidad, entre la expectativa de una aceleración sin fin y la experiencia de una aceleración de-limitada, representada por el concepto de seguridad que produce cada sociedad.[36]

Las Grandes Revoluciones constituyen la objetivación de las potencialidades heterodoxas sectarias que se desarrolla-

---

35. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M, 1986, 7-10.

36. U. Beck ha investigado este problema en su idea de una modernización reflexiva. Ver su trabajo *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993.

ron en las civilizaciones axiales —especialmente en aquellas en las que la arena política fue considerada como al menos una de las áreas de implementación de las visiones trascendentes. Estas revoluciones constituyen el primero o al menos el más dramático y posiblemente el más exitoso intento en la historia de la humanidad para implementar a escala macrosocial la visión utópica con fuertes componentes gnósticos. Por primera vez en la historia existe la creencia en la posibilidad de que se puede sortear el abismo existente entre el mundo trascendente y este mundo a través de la acción política, de realizar socialmente las visiones utópico-escatológicas. Los nuevos portadores de tales visiones gnóstico-utópicas ya no son profetas ni clérigos ni *literati* ni filósofos sino los puritanos ingleses, los de los Países Bajos y, coextensivamente, los puritanos norteamericanos, los miembros de los clubs franceses brillantemente analizados por August Cochin[37] y más tarde por Francois Furet[38] y otros, y los varios grupos de la *intelligentsia* rusa.[39] Es en estas revoluciones cuando tales actividades sectarias son tomadas de los sectores marginales o segregados de la sociedad y son vinculadas no sólo a las rebeliones, a los levantamientos populares de carácter defensivo[40] o a los movimientos de protesta, sino que son situadas en el centro de la lucha política.[41] Así estos temas y símbolos de protesta se convierten en componentes básicos del simbolismo central de carácter político y social. Y es esta

37. Ver su trabajo: *La revolution et la libre pensée*, París, 1924.

38. Ver su trabajo: *Penser la revolution francaise*, París, 1978.

39. Ver el trabajo de V.C. Nahirny: *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*, Rutgers, NJ, 1981.

40. Charles Tilly ha analizado cómo el modelo de movilización colectiva clásico de carácter reactivo o defensivo, representado por el movimiento campesino, se transforma con las Grandes Revoluciones en un modelo proactivo, más en consonancia con las aspiraciones expansivas tanto de la burguesía como del proletariado. Ver su trabajo: *From Mobilization to Revolution*, Mass, 1978.

41. Sólo dentro de este horizonte moderno de temporalización de la realidad social deviene posible para los rivales políticos colorearse mutuamente en términos ideológicos. La *ideologización* del oponente(s) político se convierte en parte del mecanismo de control del lenguaje político. Hasta la mitad del siglo XVIII, el lenguaje político fue un monopolio disfrutado por la nobleza, los abogados y los intelectuales. Sobre todo, después de la Revolución Francesa, el control sobre la producción de espacios lingüísticos se hace más urgente por la razón de que un número cada vez mayor de personas tiene acceso a tal lenguaje. Ver el interesante trabajo («Zur historisch-politischen Semantik asymetrischen Gegenbegriffe») al respecto de Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1989, 211-260.

trasposición lo que nos permite hablar de una *Segunda Época Axial*, en la que un programa cultural y político distinto cristaliza y se expande a nivel planetario por todas las civilizaciones axiales «clásicas» así como también en las civilizaciones no-axiales, como Japón. Esta civilización moderna, con su programa cultural distinto y con sus implicaciones institucionales, cristaliza primero en Europa occidental y se expande posteriormente a otras partes de Europa, a las Américas y más tarde a lo largo del mundo. Esto origina patrones culturales e institucionales continuamente cambiantes que constituyen diferentes respuestas a los desafíos y posibilidades inherentes en las características nucleares de las distintas premisas civilizacionales de modernidad. Dentro de tales patrones se desarrollaron distintas dinámicas modernas, distintas formas de interpretación de la modernidad para las que el proyecto occidental original constituyó el punto de referencia crucial de inicio y continuación. De especial importancia en este contexto fue el hecho de que los movimientos sociales y políticos que se desarrollaron en las sociedades no occidentales, aun cuando incluso promulgaron temas fuertemente antioccidentales o antimodernos, fueron distintivamente modernos. Esto ocurrió no sólo con varios movimientos nacionalistas o tradicionalistas, que se desarrollaron en estas sociedades a partir de mediados del siglo XIX hasta la II Guerra Mundial, sino también con los movimientos fundamentalistas contemporáneos.

Fue la combinación de la conciencia de existencia de diferentes posibilidades ideológicas e institucionales con las tensiones y contradicciones inherentes en el programa cultural y político de la modernidad lo que constituye el núcleo de la modernidad como Segunda Época Axial Global. Esta combinación dio lugar a la cristalización de diferentes modelos de modernidad o modernidades múltiples. En esta línea Sanjay Subrahmanyam argumenta que «la modernidad es históricamente un fenómeno global y coyuntural, no un virus que se extiende de un lugar a otro. Está localizada en una serie de procesos históricos que ponen en contacto a las sociedades hasta ahora aisladas, y debemos buscar sus raíces en un conjunto de fenómenos diversos —el sueño mongol de conquista mundial, los viajes europeos de exploración, las actividades

de los comerciantes textiles indios en la diáspora, la «globalización de los microbios», etc.— que los historiadores de la década de los sesenta del pasado siglo investigaron. Sin embargo, éstos fueron procesos desiguales... Nuestros mayores errores han sido dos: identificar «modernización» con el crecimiento de un cierto tipo de uniformidad y asociar la modernidad con prosperidad. Cualquier antropólogo amateur que haya estado en París o en Manhattan, símbolos de la «modernidad» por tanto tiempo, puede comprobar el profundo error de ambos supuestos con sólo una pequeña reflexión».[42]

En lo que sigue voy a analizar cuatro tipos de modernidad para ejemplificar con casos concretos el uso del concepto de modernidades múltiples: primero, me referiré a las premisas y antinomias fundamentales que configuran el surgimiento de la modernidad europea a finales del siglo XVII; segundo, a la transformación de tal modernidad europeo occidental en Estados Unidos; tercero, a la transformación de la modernidad occidental (no sólo europea) en Asia, el caso de Japón; y, finalmente, analizaré el significado del fundamentalismo como movimiento jacobino moderno contra la propia modernidad. No hay que pensar que estos cuatro tipos de modernidad sean los únicos existentes sino más bien un repertorio en el que comparecen el surgimiento, el desarrollo exitoso y los límites de lo moderno dentro de diversas civilizaciones. La modernidad en este sentido no es una civilización unificada, global en su extensión, sin precedentes en su capacidad de intrusión y destructividad. Más bien, lo moderno sería un conjunto de *notas provisorias*, es decir, un conjunto de esperanzas y expectativas que comportan algunas condiciones mínimas de adecuación que pudieran ser exigidas de las instituciones macrosociales, no importa cuánto puedan diferir estas instituciones en otros aspectos. Quizás, una de las características más importantes de lo moderno es su *potencial de auto-corrección*, su habilidad para hacer frente a problemas ni siquiera imaginados en su programa original.

---

42. S. Subrahmanyam, «Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia», *Daedalus*, vol. 127, n.º 3, 1998, 99-100.

2. El surgimiento de la modernidad en Europa occidental. La modernidad europeo-occidental

Existen una serie de elementos distintivos que caracterizan a la «modernidad europeo occidental» y que los podemos resumir en la despolitización de la religión institucional, indispensable para la creación del estado moderno aconfesional; la primera revolución en las convicciones, estrictamente moderna, que representa el «libre examen» que emerge de la reforma protestante; la radicalización de este presupuesto por parte de la ilustración; los cambios en las ideas de soberanía, ciudadanía y representación que configuran la «esfera pública» y la novísima «santísima trinidad moderna» representada por el estado nacional, el capitalismo y el poder militar.

La diferenciación entre religión y política

Como había captado Weber, la modernidad comienza su singladura en el momento en que la legitimidad incuestionada de un orden social preordenado divinamente comienza su declive, entonces, las creencias religiosas devienen subjetivas como resultado del surgimiento de interpretaciones alternativas[43] sobre el sentido de la vida, que en principio no pueden ser ya integradas dentro de una cosmovisión religiosa. Afirma Niklas Luhmann, en este sentido, que «la religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario»,[44] haciéndose posible de esta guisa la despolitización de la religión institucionalizada y la consiguiente emergencia de una «sociedad sin centro», en donde no va a existir un sistema social —la religión, la política o la economía— por encima de otro, en donde se ha procedido a una secularización de la jerarquía como principio de orden. El desencantamiento del mundo a través de su dominio racional es un hecho, no irre-

---

43. Ver los importantes trabajos de Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, capítulo 4 y del mismo autor: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, 2000, 125.

44. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, *opus cit.*, 125.

versible, pero sí de enorme repercusión, a pesar de las disputas entre defensores de la secularización y defensores de la de-secularización.[45] El objetivo de la Iglesia medieval era «transfundir a toda la humanidad con el mensaje de la gracia»,[46] la sociedad medieval podía ser vista como la articulación institucional de «una cultura cristiana relativamente unificada»[47] encarnada en la Iglesia universal y en el imperio o, si se quiere, en esa afinidad medieval existente entre la religión y la política. Con los crecientes ejércitos de la época, los reyes empezaron a sustituir a los aristócratas feudales y a los consejeros eclesiásticos por una administración de burócratas civiles. La Iglesia había sido la fuente tradicional de servidores civiles porque, en la sociedad medieval, era la única clase alfabetizada en gran escala. No obstante, en vista de la política de la época, la Iglesia católica —con su lealtad representada por el Papa— ya no podía ser digna de la confianza de los reyes que deseaban edificar sus propios estados nacionales.[48] Sin embargo, las sociedades modernas han roto la conexión medieval entre religión y política, en la medida en que la diferenciación funcional[49] de esferas sociales actúa como la fuerza social «invisible» de estructuración social.

Existe en Europa una variedad de orientaciones culturales que denominaré *pluralismo cosmovisional* que no se ciñe únicamente a la existencia de distintas tradiciones: judías, cristianas y griegas, sino que contempla distintas formas de superar la tensión entre «este mundo» y «el otro» a través de procedimientos mundanos —políticos, económicos y científicos—, y que se objetivarán en la arena política, en el mercado y en los laboratorios de las universidades. El centro simbólico de los imperios no ha tenido continuador puesto que los estados nacionales europeos compiten entre sí, como dice Weber, en una «lucha por la existencia», que impide la consolidación de un poder estato-nacional semejante al de los imperios.

---

45. P.L. Berger (editor), *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Michigan, 1999.

46. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches and Sects*, Nueva York, 1960, 234.

47. *Ibíd.*, 247.

48. R. Collins, *Cuatro tradiciones sociológicas*, México D.F., 1996, 14.

49. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, *opus cit.*, 115 y ss.

La Reforma y la primera revolución moderna en las convicciones religiosas: el «libre examen»

Así como la introducción de la posibilidad de construcción social de la salvación y la profecía fueron las piezas clave que configuraron la primera revolución en las convicciones dentro de la Primera Época Axial hace 2.500 años, la proyección de la idea de *llamada-vocación* que surge dentro de la ascética protestante a finales del siglo XVII va a significar el hito más importante del programa cultural de la modernidad, según el cual el ser humano, finalmente, es capaz de escoger, decidir y crear, aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual. En la «Psicología» weberiana de las imágenes del mundo y del modo de vida burgués no se trata de una psicología del impulso de ganancia, sino de la génesis de una representación que a través de la acción orientada a la ganancia sirve a una cuestión suprapersonal, se trata de una representación del deber ético, a través de la cual es determinada la vida *en su conjunto*, tanto la profesión como el tiempo libre, así como la vida de todos los participantes en ese cosmos poderoso, los empresarios y los obreros, en el sentido de una restricción *autoimpuesta*. Se trata de una *rationale Temperierung* de los hechos psíquicos[50] que anteriormente eran considerados como impulsos de ganancia, pasiones,[51] vicios privados.[52] El «espíritu» que anima al «nuevo estilo» del empresario y del trabajador requiere una investigación *desde el interior* del alma humana ubicada en la modernidad occidental. La pregunta que interroga por el sentido profundo de la acción humana es: ¿Cómo se podía *querer* ser (éticamente), sin *tener que* ser (naturalmente) un especialista en torno a un modo sistemático de vida, a través de una auto-restricción? El impulso psicológico guiado por la *posibilidad* de salvación se inscribe en una imagen religiosa del mundo que orienta el «de que», el «hacia que» y sobre todo el *cómo* podía ser «redimido» el hombre.[53] La salvación de un mal radical y de la esclavitud del pecado y la consecución de la

50. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, vol. 2, 1988, 478.
51. A.O. Hirschmann, *Las pasiones y los intereses*, México, 1978, 38 ss.
52. B. Mandeville, *La fábula de las abejas*, México, 1982, 21.
53. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, vol. 1, 204-205.

bienaventuranza eterna en el seno de un Dios paternal, a través de la verificación (*Bewährung*) de la fe en la actividad mundana,[54] constituyen la unidad simbólica que articula la relación entre Dios, hombre y mundo. En el capitalismo originario, dentro del protestantismo ascético, se produce una conexión entre el destino de la cura (la posibilidad contingente de la salvación) religiosa y el destino económico que dentro de la Iglesia medieval se había producido. Surge una nueva integración social posibilitada por la «afinidad electiva» (*Wahlverwandschaft*) entre religión y economía. Esta nueva unidad superadora de la vieja unidad de la concepción unitaria del mundo cristiano medieval (religión-política) *vincula* la posibilidad de salvación religiosa con la ascética profesional intramundana. El rechazo religioso del mundo, como cosmos religioso sin valor, tiene su contraparte en la praxis intramundana sistemática como medio para superar la contingencia de la situación límite de no saberse elegido o condenado, sin la mediación de los sacramentos ni de la confesión. Las virtudes *burguesas* fundamentales son: la industriosidad, la disciplina, la utilidad, la frugalidad, y la honestidad.[55] El espíritu del capitalismo temprano origina una conexión entre el alma del empresario y el alma del burgués que se manifiesta en un estilo de vida (*Lebensführung*) unitario. El éxito en el ejercicio de la *llamada-vocación* se identifica con el *sentido* en la vida. La posición particular del protestantismo ascético, en particular del calvinismo, frente al judaísmo y al catolicismo resulta de una radicalización de la necesidad de verificación (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica. Esto conlleva conseguir en la lucha diaria la *certeza subjetiva* de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos «santos» seguros de sí mismos, y el *trabajo profesional incesante* aparece como el único modo de ahuyentar la *duda* religiosa y de obtener la seguridad subjetiva del propio estado de gracia.[56] Esta *Bewährung* tiene dos aspectos: ideacional e institucional. El aspecto idea-

54. *Ibíd.*, 102.

55. Como ha puesto de manifiesto Max Weber en *La ética protestante*, retomando ideas de B. Franklin, y tambien Werner Sombart en *El burgués*.

56. M. Weber, *opus cit.*, 91-92.

cional depende del acoplamiento entre la idea de verificación y la idea de predestinación que encuentra su juntura en un determinado concepto de Dios. Este representa una voluntad absoluta y soberana, cuya gracia es gracia pura no merecida.[57] La ley de Dios es la ley de su propia gloria que es servida por la gratitud de la bienaventuranza no merecida de los elegidos y por la miseria de la desesperación de los condenados.[58] Su plan para el mundo no ha sido turbado por la voluntad de la criatura y la salvación no consiste en la restauración de la beatitud universal a *todas* las criaturas a través del milagro de la redención.[59] El aspecto institucional se relaciona con el rol de los sacramentos y el instituto de la gracia, en el sentido de que la pretensión carismático-salvífica ha sido desencantada, desmagicizada. Los sacramentos no son medios para alcanzar la gracia, sino simples *externa subsidia* de la fe. Sólo el *libre examen* representa el verdadero y auténtico camino para alcanzar el «estado de la gracia». La radicalización ideacional rompe las ideas de reciprocidad ética que posibilitaban institucionalmente la exoneración periódica de conductas éticamente reprobables. Se tiene que desear únicamente los mandamientos éticos *ad majorem dei gloriam*, dicho de forma secularizada, no bastan las buenas obras aisladas, sino sólo aquellas que forman parte del sistema de un modo de vida unificado y metódico al servicio de Dios, esto es, al servicio de un valor suprapersonal, al que se tiene que plegar la voluntad humana incondicionalmente. Cuando esta imagen del mundo es adoptada por los laicos, su vida económica es considerada como el ámbito éticamente relevante de verificación.[60] Aquí radica la «revolución» del estilo de vida burgués originario, a cuya base está una motivación religiosa. La esfera de la comprobación es el trabajo profesional incesante en este mundo, en definitiva, el *dominio del mundo*,[61] frente al

57. E. Troeltsch, *The social Teachings of the Christian Churches and Sects*, Nueva York, 1960, vol. 2, 582.

58. *Ibíd.*

59. *Ibíd.*

60. El protestantismo ascético también acentuó la verificación de la fe en el ámbito de la política como lo ha puesto de manifiesto Michael Walzer: *The Revolution of the Saints. The Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1960, 31-66.

61. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración* (1944) y C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) han demostrado las

«vuelo sobre el mundo»,[62] aparece como la infraestructura imaginaria y el horizonte de desarrollo del capitalismo. El hombre, como una herramienta[63] de Dios, actúa en el mundo, es un hombre de y para la acción, en el seno de una *tensión interna* entre el «otro mundo» y «este mundo», entre la perfección y la contingencia, tensión que es *mediada* por una continua comprobación de la fe en medio de una ascesis profesional intra-mundana, ya que el radical desencantamiento del mundo no ha dejado otro camino a la «sutura» de la dualización dramática del mundo. La atmósfera en la que ocurre esto es la de una «inhumanidad patética» asociada a una *soledad* y un «individualismo sin ilusión y pesimista».[64]

Pero la Reforma no sólo tiene implicaciones en el nivel del cambio en las formas de pensar sino en las prácticas sociopolíticas. Al morir Calvino en 1564 estaban marcadas las trayectorias de las *guerras de religión* que, como había dicho Lutero, iban a «llenar el mundo de sangre». Éste es un elemento muy característico de la modernidad europeo occidental frente a la americana, ya que esta última, en buena medida, puede ser entendida como una superación, a través de la «religión civil», del modelo de conflicto religioso y territorial europeo,[65] que tanto preocupó a Hobbes. En Alemania las divisiones territoriales hicieron de tales guerras religiosas una lucha entre príncipes, con el resultado de que no fue necesario plantear el problema fundamental de la libertad religiosa. En los Países Bajos tomaron la forma de rebelión contra un señor extranjero, Carlos I. En Inglaterra, como también en España, la supremacía del poder regio impidió, durante el siglo XVI, que estallase la guerra civil. Pero en Francia y en Escocia se produjo una lucha de facciones que puso en peligro la estabilidad nacional. Así, por ejemplo, en Francia, entre 1568 y 1598 hubo no menos de ocho guerras civiles, cuya expresión más brutal

---

consecuencias perversas de este tipo de racionalismo orientado hacia la dominación instrumental.

62. M. Weber, *Ensayos...*, vol. 2, 350.

63. M. Weber, *Ensayos...*, vol. 1, 90.

64. *Ibíd.*, 83; ver también el interesante trabajo de L. Dumont, «A Modified View of our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism», en M. Carrithers (ed.), *The Category of the Person*, Cambridge, 1985, 93 ss.

65. S.N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Gotinga, 2000, 41.

viene representada por la Noche de san Bartolomé y el uso despiadado del asesinato por ambos bandos. En este país aparecieron las principales corrientes de pensamiento que fueron desarrolladas posteriormente en las guerras civiles inglesas del siglo XVII. Tanto la teoría del derecho del pueblo en cuanto defensa del derecho a resistir[66] como la teoría del derecho divino de los reyes[67] en cuanto baluarte de la unidad nacional, comienzan su singladura en las guerras de religión —a las que se pone fin con la Paz de Westfalia en 1648— y se prolongarán hasta la Revolución Francesa.

La ilustración como secularización radical del «libre examen» religioso

Quizás es Kant en 1784 quien mejor ha definido este segundo aditamento cosmovisional de la modernidad, después de la Reforma, al que llamamos ilustración. Según él, «la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la ilustración».[68] Kant, como buen pietista, captó primero la importancia descomunal del «libre examen» como ese baremo crítico que en clave religiosa posibilita alcanzar ese primer estadio de emancipación en el largo proceso de autodeterminación del individuo pero, como vemos aquí, Kant lo libera de su anclaje religioso, secularizándolo plenamente y depositando en el sujeto libre (de «otros», religiosos, políticos, económicos, etc.) la responsabilidad de su propio destino. «La ilustración, en el más am-

66. Ver el interesante trabajo de O. Bermbach: «Die Monarchomachen», en *Pipers Handbuch der Politischen Ideen. Neuezeit: Von des Konfessionskriegen bis zur Aufklärung*, Múnich, 1985, vol. 3, 107-124.

67. Ver el trabajo de G. Barudio: «Staatsraison und Sonnenkönig», en *opus cit.*, 1985, 214-224.

68. I. Kant, «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*, México D.F., 1978, 25.

plio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores».[69] El programa de la ilustración, como ya vio Weber, es el del desencantamiento del mundo a través de la acción intramundana, no de la adaptación al mundo, propia del catolicismo medieval, sino del intento denodado de dominarlo racionalmente, ahí radica la fuerza profunda del «*Sapere aude*» kantiano.

La esfera pública

El programa político de la modernidad se va a apoyar en nuevas ideas de soberanía, ciudadanía y representación. Las Grandes Revoluciones[70] reposicionan la soberanía en el ciudadano —situada antes en manos del monarca absoluto— y ésta aparece consiguientemente como soberanía popular, como la «voluntad general» de aquellos que firman un pacto libremente en torno a reglas vinculantes. Así lo reflejan los nuevos marcos normativos proclamados como el *Common Sense* de Thomas Paine, los varios *Bill of Rights* americanos y la *Declaracación de los Derechos del Hombre y del ciudadano* en Francia. Como ha mostrado Michael Walzer,[71] una de las más importantes innovaciones de la Guerra Civil inglesa fue el hecho de que el rey no fue simplemente asesinado, él fue ejecutado después de haber sido juzgado ante un tribunal de togados, a pesar de que no aceptó la legitimidad de tal tribunal. Esto implica que los gobernantes no sólo son responsables ante alguna instancia jurídica superior, que ellos gobiernan bajo el mandato del cielo —concepción ésta presente en la mayor parte de civilizaciones axiales—, sino que también especifica los mecanismos institucionales a través de los cuales se les exige responsabilidad a los gobernantes. La gran innovación institucional aquí fue la localización de la supervisión y responsabilidad de los gobernantes en las instituciones

69. M. Horkheimer y Th. Adorno, «Concepto de ilustración», en *La dialéctica de la ilustración*, Madrid, 1996, 59.

70. Sobre el significado de la revolución francesa ver el monográfico: «The French Revolution and the Birth of Modernity», de *Social Research*, 56, 1, 1989.

71. M. Walzer (ed.), *Regicide and Revolution*, Londres, 1974.

políticas específicamente intramundanas «rutinarias» —más que en estallidos *ad hoc*, en individuos carismáticos o en instituciones extra-políticas como la Iglesia, que pretendió ser el auténtico portador de un derecho superior. Todo esto no sería posible sin la creación de nuevos espacios como son la sociedad civil y la esfera pública. En alemán el término *sociedad civil* tiene un doble significado. Es sinónimo de sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) tal como fue usada en el discurso filosófico, legal y político a través del siglo XVIII y comienzos del XIX, apropiándose y transformando Hegel el concepto y pasando al discurso marxista posteriormente. La sociedad civil[72] es sinónimo también de sociedad de ciudadanos (*Bürgergesellschaft*), significado más generalizado en la actualidad. El primer significado connota instituciones como la propiedad privada y el contrato que son conectadas con las libertades económicas y está, por tanto, relacionada con la modernización económica, que conduce al capitalismo racional en el sentido de Max Weber. El segundo significado se asocia con las libertades políticas tales como la libertad de expresión y el derecho de reunión para construir asociaciones y organizaciones con el objeto de influir en el proceso político. Está, por tanto, relacionada con la modernización política que conduce a la democracia participativa. En la segunda mitad del siglo XX, Jürgen Habermas[73] introduce el concepto de «esfera pública» como ese ámbito de nuestra vida social en el que algo relacionado con la opinión pública puede ser formado. El acceso a tal esfera está garantizado a todos los ciudadanos. Una porción de la esfera pública comienza a existir en toda conversación en la que individuos privados se reúnen para conformar un cuerpo público.[74]

---

72. Sobre el concepto de sociedad existe una literatura extensísima, pero son sobresalientes los trabajos de J. Keane, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, 1992; J. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, 1992; V. Pérez-Díaz, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, 1993.

73. En una conocida y cada vez más interesante obra publicada originalmente en 1962: *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, 1981.

74. La idea de esfera pública, preservada en la democracia del masas del Estado de Bienestar, una idea que pretende la racionalización del poder a través del medio de la discusión pública entre individuos privados, amenaza con desintegrarse con la transformación estructural de la esfera pública misma al pasar de ser instrumento de mediación a convertirse en instrumento de mediatización.

Las «santísima trinidad moderna»: Estado nacional, capitalismo y poder militar

El Estado moderno trae consigo un nuevo tipo de identidad colectiva.[75] Una simple ojeada a los atlas históricos nos pone de manifiesto la continua redefinición de las fronteras del estado territorial. El dibujo de los límites que constituyen el adentro y el afuera se realiza primero con arreglo a elementos primordiales de tipo étnico, después serán elementos religioso-civilizacionales los que dividirán entre nosotros y ellos para que, finalmente, intervengan estrategias de «nacionalización» basadas predominantemente en una invención de la tradición que bebe en las contingencias de la propia historia del colectivo. El discurso nacional niega las contingencias de la acción histórica proyectando un destino arbitrado por las élites autóctonas. Pero, ¿cuál es el contenido de ese imaginario nacionalista? El *leitmotiv* del abate Sieyés era situar a la nación como entidad moral preexistente a todo fenómeno social y a todas las instituciones. Según Émile Durkheim lo que la sociedad adora en el culto religioso es su propia imagen hipostasiada. Lo que define al fenómeno religioso no es el contenido sino la forma, lo que es relevante no es tanto la presencia o la ausencia de seres sobrenaturales, sino el carácter religador de los símbolos para todos los miembros del grupo. Del imaginario social de la Revolución Francesa emerge una nueva fe cuyo objeto de culto es la nación. De hecho, Max Weber afirma: «Yo no dispararía un tiro o gastaría un marco en una guerra que no fuera una guerra nacional»[76] siendo el Estado nacional, en esta tesitura, el sustituto actual de Jehová, considerando a éste como el centro simbólico del antiguo judaísmo. Se produce una *transferencia de numinosidad de Dios a la nación* y, en definitiva, al pueblo de una nación, que estará copresente, con diferentes énfasis en todos los movimien-

---

75. S.N. Eisenstadt y B. Giesen, «The construction of Collective Identity», *European Journal of Sociology*, 36, 1, 1995, 72-102.

76. Así lo pone de manifiesto W. Mommsen en *Max Weber and German Politics, 1890-1920*, Chicago, 1984, 48.

tos nacionales. Como ha visto José Ramón Llobera,[77] la nación como nuevo objeto de culto, como nuevo Dios secularizado de la modernidad, se sirve de todo un conjunto de símbolos, creencias, rituales y monumentos[78] para crear, para fabricar, la «conciencia nacional».

El desarrollo de los Estados nacionales, al final del siglo XIX, supuso la disolución de las relaciones básicas campo-ciudad presentes en los imperios tradicionales y supuso la emergencia de unos órdenes administrativos de alta intensidad. Las «sociedades» son modernas en cuanto que son Estados nacionales, que existen dentro de un sistema de Estados nacional.[79] El Estado nacional se manifestó como un conjunto de formas institucionales de gobierno, que mantienen un monopolio administrativo sobre un territorio con unas *borderlines* demarcadas.[80] Su gobierno se ejerce con arreglo a la legalidad del derecho y tiene el control (monopolio) de los medios de violencia externa e interna.[81] La coordinación administrativa interna de los Estados nacionales depende, desde el comienzo, de condiciones reflexivamente establecidas que tienen una naturaleza racional-burocrática. Los Estados nacionales dispusieron de un sistema centralizado y permanente de recaudación de impuestos y, asimismo, dispusieron de una fuerza militar con mando centralizado.[82] El «consenso social» dentro del Estado nacional se garantizó por el recurso al *derecho positivo*, a la *disciplina*, a la *vigilancia* y a la *violencia física*.

El capitalismo industrial tuvo como núcleo organizativo a la empresa capitalista separada de la hacienda doméstica,[83] utili-

---

77. J.R. Llobera, *The God of Modernity*, Londres, 1995, 187, 206, 221.

78 Ver al respecto la extraordinaria recopilación de R. Koselleck: *Der Politische Totenkult*, Munich, 2004.

79. E. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture*, Nueva York, 1991, 139-158

80. A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 49 ss. Para una buena exposición del problema ver el trabajo de W. Knöbl, «Nationalstaat und Gesellschaftstheorie», en *Zeitschrift für Soziologie*, 22, 3, 1993, 221-235.

81. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1978, 1056. Aspecto éste refutado hoy en la práctica debido a la deriva posthobbesiana, posnacional, que adopta la configuración de los actores políticos colectivos. Los ejércitos ya no son nacionales en muchos sitios sino coaliciones internacionales.

82. H. Haferkamp, «Kriegsfolgen und gesellschaftliche Wandlungsprozesse», en W. Knöbl y G. Schmid (editores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 107.

83. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1978, 75; T. Parsons, *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 22.

zó la contabilidad racional del capital, orientó sus decisiones de inversiones por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo, y organizó el trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficacia.[84] El mercado aparece como un importante *agente de secularización cultural* al introducir una moderación racional de una pasión irracional, como han apuntado Weber y Hirschmann. El acto «capitalista» no se basa sino en las probabilidades pacíficas de lucro. El mundo moderno, a juicio de Charles Tilly, ha sido conformado a través de la intersección del capitalismo industrial y del sistema del Estado nacional, según estrategias que varían en función de la intensidad de la coerción (en zonas de pocas ciudades y predominio agrícola, donde la coerción directa desempeñaba un papel importante en la producción) y en función de la intensidad del capital (en zonas de múltiples ciudades y de predominio comercial, donde prevalecían los mercados, el intercambio y una producción orientada al mercado).[85] En secciones bien conocidas del primer volumen de *El Capital* Marx tematiza la progresión del taller, que va de una división del trabajo entre destrezas artesanales a la manufactura y a la «maquinofactura». La intensificación de la producción a través de la concentración de fuerza de trabajo en las factorías y la aplicación de maquinaria a los procesos de trabajo son vistos como la culminación del desarrollo capitalista. Weber delinea la emergencia de la mecanización y de la manufactura en términos similares a Marx. En los escritos de Weber existe una conexión generalizada entre la burocracia, la empresa capitalista y la máquina dentro del Estado nacional.[86]

El capitalismo industrial suministró los medios para la «industrialización de la guerra», pero las actividades e implicaciones del Estado-nación están en el origen de este fenómeno. La guerra y su preparación empeñaban a los gobernantes

---

84. M. Weber, *Historia económica general*, México, 1942, 265-267. La revolución capitalista radica en haber introducido *algo nuevo* que no existió en los tipos de intercambio anteriores, como en el comercio de expolio practicado por los españoles con el descubrimiento de América, o los botines de guerra medievales en Europa o las formas mercantilistas en el sur de China e India durante la Edad Media.

85. Ch. Tilly, *Coerción, capital y Estados en Europa* 900-1990, Madrid, 1992, 39.

86. Aquí radica la diferencia con Marx. El Estado-nación *se diluye* para Marx en la lógica autorreferencial de la economía capitalista mundializada o planetarizada.

en la labor de extraer los medios para la guerra entre los que poseían los recursos esenciales —hombres, armas, avituallamientos o dinero para comprarlos— y que se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o compensaciones.[87] La «industrialización de la guerra» significa: *a*) La aplicación de técnicas de producción industrial al armamento, junto con la adaptación de nuevos modos de transporte y comunicación para propósitos militares. *b*) La profesionalización del ejército (servicio militar obligatorio), incluyendo el abandono del uso de mercenarios. *c*) La reorganización del cuerpo de oficiales. *d*) La supresión de los aspectos rituales y espectáculo de la guerra, quizás simbolizado por encima de todo en el rechazo de uniformes vivamente coloreados que dan paso a los uniformes de camuflaje. *e*) La integración de las campañas de tierra, mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes. Se pasa de la guerra «limitada» a la guerra «total».[88] Las corporaciones transnacionales pueden ejercer un poder económico inmenso y tienen la capacidad de influir las políticas públicas en sus planes de origen, pero hay algunos aspectos clave en los cuales su poder no puede rivalizar con el poder de los Estados. Los factores de territorialidad[89] y control de los medios de violencia son aquí determinantes. No existe ningún área sobre la faz de la tierra, con la excepción parcial de las regiones polares, que no haya sido reclamada como esfera legítima de control por un Estado u otro. Todos los Estados-nación modernos tienen un monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus propios territorios. Los Estados no operan como máquinas económicas, sino como «actores» celosos de sus derechos territoriales, preocupados con defender las culturas nacionales, teniendo además implicaciones geopolíticas estratégicas con otros estados o alianzas de estados.[90] Las relaciones entre democracia, ejército y capitalismo se caracterizan por:

---

87. Para un tratamiento del papel de la guerra en los orígenes del capitalismo tiene interés la monografía de W. Sombart, *Krieg und Kapitalismus*, Munich/Leipzig, 1913 y para un análisis histórico de la correlación existente entre la constitución del ejército y del Estado tiene interés la visión de O. Hintze, «Staatsverfassung und Heeresverfassung», en *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1941, vol.1, 42-73.

88. A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 223-224.

89. S.M. Lymann, «Territoriality. A neglected Sociological Category», en M. Scott, *A Sociology of the Absurd*, Nueva York, 1974, 89-111.

90. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, 72; K.J. Rasler,

1. Todas las democracias originarias, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos fueron y son democracias defensivas en el sentido de que ejército y democracia dentro de estos Estados nacionales conforman una simbiosis.

2. Entre los Estados nacionales existen enemigos y enemistades que configuran uno de los pocos «recursos naturales» que en la modernidad manifiestamente no han remitido, sino que son creados y recreados.

3. El concepto del Estado militar determina un consenso entre izquierda y derecha. La violencia militar se despliega contra el contendiente (enemigo) de la nación.; nunca al servicio de la propia causa. Socialistas, comunistas, liberales, capitalistas, socialdemócratas, todos ellos comparten esta «militancia» de la sociedad.

4. La disuasión nuclear ha impedido hasta ahora lo peor, recurriendo a una política de contención mutua durante la Guerra Fría.

5. El monopolio de la autoridad militar presta al Estado autoridad y soberanía a las que el parlamento y el derecho agregan legitimidad. Sin esta autoridad sería el Estado como un eunuco en busca de esposa.

6. Los Estados soberanos son edificios de poder que no conocen o reconocen sobre ellos ninguna autoridad y que despliegan una amenaza latente entre ellos.

7. No obstante, la necesidad de la organización de la autoridad militar es equilibrada con la contranecesidad de la democracia, pero *quousque tandem*.

Las antinomias del proyecto europeo moderno

Ya en el siglo XIX, el programa cultural de la modernidad es algo lleno de antinomias, tensiones y contradicciones, y así lo pone de manifiesto el propio Weber, con un pesimismo de fondo que contrasta con el optimismo de fondo de Marx, refiriéndose a la metamorfosis operada en el seno del *self* del protestantismo ascético: «El puritano quería ser un hombre profe-

---

W.R. Thompson, *War and State Making. The Shaping of Global Powers*, Londres, 1989, 1-27.

sional, un especialista; nosotros tenemos que serlo».[91] Lo que para el puritano fue una opción, para nosotros es un «destino ineludible». Ya en el siglo XIX se hace manifiesta la ruptura de ese poderoso cosmos del orden económico moderno, aferrado a las condiciones técnicas y económicas de producción mecánico-maquinista, con la ética que le había proporcionado una legitimación socio-religiosa. La diferenciación entre lo sagrado y lo profano se hace patente, ya que *el destino* (por cierto, socialmente fabricado ahora) ha convertido el «manto liviano de la ética» en una «férrea jaula» económico-burocrático-funcional. Si «ellos (nuestros padres) construyeron para nosotros una casa segura —así se manifiesta Weber en un *Referat* de 1893— y fuimos invitados a sentarnos y a sentirnos cómodos allí», ahora tal casa se ha convertido en una «jaula de hierro».[92] Weber observa, al final de la *Ética protestante*, el advenimiento del «utilitarismo instrumental» del «último hombre» (ya preludiado por Nietzsche en su Zaratustra): *especialista sin espíritu, hedonista sin corazón*, como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo. También en la estela de Nietzsche, como Weber, muestran las debilidades del programa cultural de la modernidad autores como Martín Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmith y Helmut Schelsky, esbozando una crítica de la modernidad que podríamos calificar de «modernismo reaccionario».[93] Norbert Elias y Michel Foucault han apuntado una totalización de la vigilancia y una domesticación del sujeto a través de procedimientos científico-médicos, a través del biopoder, a través de una medicalización de la conducta, que exige la modernidad. Adorno y Horkheimer publican en el exilio en 1947, lo que puede ser entendido como continuación del *Zeitdiagnose* del final de la *Ética protestante*, apuntando una «dialéctica de la ilustración», según la cual la racionalidad instrumental entra en conflicto frontal con el resto de complejos de racionalidad

91. M. Weber, *opus cit.*, 1983, 165.

92. Así se expresaba Weber en alemán en 1893 y 1904: «Sie haben um uns ein festes Haus gebaut» (1893)... «ein stahlhartes Gehäuse» (1904).

93. Ver el trabajo de J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Londres, 1984.

liberados de la tutela religiosa al comienzo de la modernidad. Esta fragmentación de los lenguajes culturales de la modernidad va a ser expresada con gran acierto, ya al final del siglo XX (1976), por Daniel Bell en el trabajo que lleva por título: *Las contradicciones culturales del capitalismo*.

La crisis no es algo que afecte única y exclusivamente al sistema cultural, ya que las tensiones afectan asimismo al programa político de la modernidad. De este modo, se manifiestan tensiones: entre libertad e igualdad (como expresión del conflicto existente entre el individualismo posesivo del contrato social liberal y la solidaridad); entre la libertad y la disciplina y el control; entre el énfasis sobre una visión del orden social bueno y los «estrechos» intereses de diferentes sectores de la sociedad; o si se quiere entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos»; entre la concepción del individuo como autónomo y soberano y el énfasis sobre la comunidad; entre el énfasis racional y procedimental de la democracia y los componentes primordiales, totalizadores y esencialistas de determinados movimientos sociales modernos. Algunos de estos movimientos, producto de la modernidad, no lo olvidemos, se apropiarán en distintos grados, dependiendo del movimiento, del tiempo y de su historia, de uno de los componentes centrales del programa político de la modernidad, que cristaliza en las así llamadas Grandes Revoluciones: el componente jacobino, totalizador, participativo y en algunos casos totalitario y violento. Determinados movimientos nacionalistas, comunistas y fascistas compartirán estas características con movimientos fundamentalistas actuales. Estas tensiones, antinomias y contradicciones del programa moderno emergerán con formatos específicos dentro de diferentes civilizaciones. Pero, no anticipemos algo que vamos a ver con detalle en el cuarto tipo de modernidad, o mejor «contramodernidad». De momento, vamos a cruzar el océano, y vamos a caracterizar eso que se ha venido en llamar «excepcionalismo norteamericano», como otro tipo de modernidad, porque el hecho de ser la europea la primera modernidad no significa que las que vengan después no lo hagan mejor.

3. El excepcionalismo de la modernidad americana: *melting pot* o *glorious mosaic*

Los Estados Unidos son la primera civilización completamente desarrollada que surge de la herencia revolucionaria. La nación fue conformada según las ideologías y modelos institucionales que proceden de la revolución americana y que se apoyan en una legitimidad de la protesta. Esta no fue una protesta radical, a diferencia de la revolución francesa. Algo que llama la atención en el caso de USA es que ya en el siglo XIX y en el XX no se observan movimientos socialistas ni partidos de clase.[94] Los movimientos que están a la base de la formación de los USA, a diferencia del caso europeo y de forma semejante al modelo japonés, nunca cuestionaron las premisas centrales del orden social americano ni su identidad colectiva (a excepción de unos pequeños grupos de intelectuales y activistas) sino que buscaron la *limpieza* de ciertas impurezas, sin embargo, a diferencia del caso japonés y más en consonancia con el modelo europeo, son dirigidos por orientaciones trascendentes y utópicas. Estos movimientos afirman las premisas del programa americano: el mesianismo, la inserción en actividades mundanas, la participación en la sociedad y el compromiso en sus órdenes intramundanos y la orientación social hacia el futuro. Ellos se dirigen contra aquellos elementos que envenenan la pureza de la vida americana, contra la polución de la América utópica a través de poderes maléficos. Representan la «promesa de discordia», en los términos de Huntington, «la posibilidad de que la realidad detrás de la visión siga ahí».[95] No obstante, son más las diferencias que las semejanzas con Europa, así: la inexistencia de una aristocracia feudal (con la excepción del sur de los Estados Unidos); la movilidad social, no como mera expectativa sino como realidad, posibilitada por las *open frontiers*, que configura uno de los incentivos que catalizan estos movimientos y las esperanzas de los americanos; otro factor importante es la inmigra-

---

94. Es lo que le hace preguntarse a Werner Sombart por este excepcionalismo: *Warum gibt es in den Vereignigten Staaten keinen Sozialismus?*, Tubinga, 1906.

95. S. P. Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass, 1981.

ción y los correspondientes procesos de integración y de asimilación,[96] USA es un país de inmigración en el que los únicos nativos son los aborígenes de las tribus indias.

Estados Unidos representa la primera democracia constitucional consolidada en el mundo. La particularidad del orden democrático americano no radica en los detalles técnicos de la constitución, como la separación de poderes o el sistema federal, sino en la conexión de la constitución con las premisas del orden político y con la identidad colectiva. USA no es un «fragmento de Europa» sino que representa una cultura propia, una nueva cultura. Las premisas de esta cultura norteamericana se convierten en el credo americano que se objetiva, justo después de la independencia de las colonias en relación a Inglaterra, en los sucesivos *Bill of Rights* de las primeras décadas de la República a finales del siglo XVIII. La revolución americana no fue «realmente» una revolución, es decir, no fue una revolución «social». No existió una articulación del concepto de clase ni símbolos de clase en el centro del programa revolucionario americano. La revolución crea un nuevo colectivo, una nueva República y una nueva nación —la *first new nation* en los términos de Lipset.[97] Las representaciones americanas del territorio —«tierra alabada»— y del pueblo —«pueblo elegido»—, sin embargo, se diferencian de la tradición judía y sionista en el sentido de que tienen un fondo religioso-ideológico, pero no primordialista. La tierra no es la tierra de los antepasados, la tierra del padre, a la que se vuelve, sino que representa la realización del orden político de los colonos pioneros como gran innovación de sentido universalista que hace *tabula rasa* con las dinámicas existentes en sus países de origen. Esta nueva identidad colectiva cristaliza en una ideología política en la que confluyen varias tradiciones:[98] el concepto religioso de los pu-

---

96. Marcus Hansen, en 1938, estudiando los procesos de integración de diferentes grupos de inmigrantes en Estados Unidos, ya había detectado el despertar de la conciencia de identidad en la tercera generación de inmigrantes. Lo que el hijo del primer inmigrado quería olvidar (el *Heimat* de procedencia), preocupado por su inclusión social, por ser un americano más, *el nieto desea recordarlo*, como forma de recuperar la identidad «perdida».

97. S.M. Lipset, *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, Nueva York, 1963, y del mismo autor: *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*, Nueva York, 1996.

98. R.N. Bellah ha recogido la influencia de estas tradiciones en: *The Broken*

ritanos, en particular la idea de Alianza (*Covenant*), las premisas del derecho natural y del *Common Law*, la ilustración inglesa y el pensamiento radical de la *Commonwealth*. Esto configura la excepcionalidad histórica que Bellah ha llamado: *religión civil*. Los recién llegados, cada uno con su credo religioso, fundaron un *metacredo civil* en el cual encontraron acomodo todos, una especie de «igualdad metafísica u ontológica de creyentes». Precisamente, como estrategia de evitación y superación de las guerras de religión en Europa, en América se procede a una separación entre la Iglesia y el Estado, en la convicción de que ninguna Iglesia-Estado representa el elenco de denominaciones religiosas que confluyen en el espacio de la sociedad civil americana. Digo, separación entre Iglesia y Estado, que no entre religión y política. La religión va a ser una parte importante, no sólo de la «cultura» sino de la política de los Estados Unidos y prueba de esto son los continuos y recursivos *revivals*[99] religiosos. A juicio de Bellah, en los tiempos más tempranos de la república americana existe ya un «conjunto de creencias, símbolos y rituales» en relación a las cosas sagradas e institucionalizadas en la colectividad. El discurso inaugural de J.F. Kennedy del 20 de enero de 1960 le sirve a Bellah como pretexto para introducir el concepto de «religión civil». Hay que destacar el uso del nombre de Dios en símbolos y discursos representativos del Estado, por ejemplo, la caracterización de los derechos humanos como dados *from the hand of God*, o también la comunicación ritual de encontrarse *under God*, o la referencia a la *sacredness of the flag* que actúa como elemento cohesionador. Detrás de la religión civil están los arquetipos bíblicos: *the God's Chosen People, in God We Trust, the Promised Land, the New Jerusalem, Sacrifitial Death and Rebirth.*[100] Kennedy era un cristiano católico, y esto se observa en sus referencias no exentas de compromiso religioso. Pero, entonces, ¿Por qué no incluye algún comentario sobre el efecto de que Cristo es el

---

Covenant, Nueva York, 1975 y en lo que él ha llamado «religión civil», cuya primera formulación aparece en: «On civil religion in America» *Daedalus*, invierno 1967.

99. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Nueva York, 1990.

100. R.N. Bellah, «On American Civil Religion» en *Beyond Belief*, Nueva York, 1970, 186; H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, Nueva York, 1944, 291.

Señor del Mundo o alguna otra indicación de respeto por la Iglesia católica? No lo hace porque estas son cuestiones relacionadas con su propia creencia religiosa privada y de su relación con su propia iglesia particular y en este caso se demanda de él un compromiso público generalizable. El principio de separación entre la Iglesia y el Estado garantiza la libertad de creencia religiosa y de asociación, pero al mismo tiempo diferencia la esfera religiosa, al considerarla privada,[101] de la esfera política. Las cuestiones de creencia religiosa personal, de culto y de asociación son consideradas estrictamente asuntos privados, pero existen al mismo tiempo ciertos elementos comunes de orientación religiosa que la gran mayoría de los americanos comparten.[102] En las palabras y en los actos de los padres fundadores —Jefferson, Franklin, Adams, Hamilton, Washington— y en otros presidentes —Lincoln, Kennedy, Johnson, Reagan y Clinton— asimismo se mantiene el tono de la religión civil. A pesar de que es derivada selectivamente del cristianismo, esta religión no es claramente en sí misma cristiana. El Dios de la religión civil no es sólo propiamente un dios «unitario», está mucho más relacionado con el orden y el derecho que con la salvación y el amor.[103] La religión civil une, vincula, en lugar de producir un conflicto de voluntades. Representa aquel universo simbólico que genera un «orden» asegurando un vínculo constitutivo entre el individuo y la sociedad. Michael Walzer en dos recientes y originales textos: *What it Means to be American* (1992) y *Thin and Thick* (1994), ha apuntado la existencia de esta *hyphenation* o identidad dual en la modernidad americana. El anonimato de la ciudadanía de ser americano, es decir, de ser étnicamente anónimo, no es más que un lado de la identidad, que coexiste con el otro lado del arraigo de ser *judío*-americano, o *afro*-americano, o *irlandés*-americano, o *hispano*-americano, etc. En el Gran Emblema que identifica a los Estados Unidos aparece el motto: *E*

---

101. Th. Luckmann, *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt/M, 1990, 115; N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, 1977, 232 y ss.

102. R.N. Bellah, *opus cit.*, 171. Ver también los interesantes tratamientos de N. Luhmann en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1981, vol. 3, 300 y ss. y de S. Giner en el capítulo intitulado «Religión Civil» incluido en *Carisma y Razón*, Madrid, 2003.

103. R.N. Bellah, *opus cit.*, 175.

pluribus unum.[104] En este «muchos en uno» el adjetivo «americano» hace referencia a la ciudadanía, mientras los adjetivos judío-americano, afro-americano o irlandés-americano se refieren a las identidades étnico-culturales.

El concepto de *pueblo* aparece como garante de la soberanía,[105] pero la influencia de las sectas protestantes sitúa esta soberanía, más específicamente, en la comunidad de creyentes. Los acontecimientos intramundanos tienen una finalidad supramundana.[106] Al final del siglo XVIII, el destino de la República americana se manifiesta como historia salvífica en la que el constructo de la nación aparece en lugar de la iglesia y la religión civil aparece como «religión de la República». La nación es el agente principal para la realización de la acción de Dios en la historia y ésta sólo adquiere pleno sentido a la luz de una realidad trascendental. La idea de autogobierno a través del pueblo se diferencia de la concepción de *la république* o de *la patrie* francesas por cuanto que en la tradición política americana el concepto de «pueblo» no se vincula al de «Estado» sino que tiene un carácter más voluntarista. Existe, por así decir, una *primacía de la sociedad civil* sobre el Estado. Los padres fundadores siempre desconfiaron de un gobierno fuerte y tiránico. En la Francia revolucionaria y postrevolucionaria se situó a *la Republique francaise* o a *la patrie* en lugar del rey como portadora de la *volonté generale*, mientras que en los Estados Unidos desde el principio existe una actitud negativa hacia el gobierno y hacia el Estado. Esta tendencia antiestatal viene acompañada también por el antiintelectualismo y el antielitismo y, consiguientemente, por una defensa de la cultura popular —*minstrel shows*, estadios deportivos, *vaudevilles*, *soap opera shows* y, más tarde, filmes.

El credo americano aparece como un credo mesiánico. Existe un elemento en común con las grandes revoluciones, presen-

---

104. M. Walzer, *What it Means to be American*, Nueva York, 1992, especialmente el capítulo: «What does it mean to be American?». Martin Marty en *The One and the Many: America's Struggle for the Common Good*, Cambridge, Mass, 1997, pone de manifiesto cómo el argumento de muchas identidades con una sola voz no es algo dado sino un constructo en perpetua reinvención.

105. J. Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Mass, 1991.

106. S. Bercovitch, «New England's Errand Reappraisal», en J. Higham y P.K. Conkin (Editores), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, 1979, 85-104.

te también en la revolución americana, su carácter universalista y su visión misional, pero sin que tal visión esté conectada a una comunidad primordial o a un Estado. Este elemento fuertemente utópico surge en la tradición de las sectas protestantes y en la Ilustración. La utopía pierde aquí su dimensión histórica, su conexión con el despliegue de un proceso histórico. Los componentes utópico-escatológicos fueron temporalizados en cuanto que son situados en un presente orientado hacia el futuro de forma duradera. La identidad colectiva americana fue fuertemente «orientada hacia el futuro», hacia la creación y despliegue de una situación utópica perfecta.

La conformación de la identidad colectiva americana encuentra originariamente su expresión en la metáfora del crisol (*melting pot*),[107] en esa pretendida hibridación idílica de culturas y civilizaciones distintas bajo el paraguas de un metacredo civil. Sin embargo, al lado de estos valores republicanos existen fuertes orientaciones no igualitarias[108] que afectan tanto a la inclusión social dentro del rol de ciudadano y de trabajador como a la asimilación cultural de colectivos[109] como los aborígenes americanos, los esclavos afroamericanos y, más tarde, diversos grupos de inmigración como los chinos, los católicos, los judíos y, *last but not least*, los hispanos. La gran importancia de la cultura protestante, de origen europeo, en el proceso fundacional de la república, fabricó la etiqueta del WASP —blanco-anglosajón-protestante— como imagen directriz del «buen americano». El mito fundacional se expresó en el hecho de la ruptura con el pasado europeo y en esa igualdad de creyentes de origen puritano considerando al indivi-

---

107. Ver el extraordinario trabajo de N. Glazer y P. Moynihan: *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass, 1963, así como el igualmente relevante de: V. Bischoff y M. Mania: «*Melting Pot* Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Inmigration», recogido en B. Giessen (editor), *Nationale y Kulturelle Identität. Studien zur Entwiklung des kollektiven Bewusstsein in der Neuezeit*, Frankfurt, 1991, 513 y ss., en donde los autores analizan la metamorfosis del concepto de *melting pot*, desde la Declaración de Independencia hasta las demostraciones de los derechos civiles en los años sesenta. Ver también el trabajo de B. Schwartz, «The Diversity Myth. Americas Leading Export», *Athlantic Monthly*, mayo, 1995, 57-67.

108. R.M. Smith, *Liberalism and American Constitutional Law*, Cambridge, Mass, 1985.

109. Así lo pone de manifiesto Alan Bloom (*The Closing of the American Mind*, Nueva York, 1987) destacando el valor moral de la tolerancia como respeto al otro y a su cultura. Ch. Taylor ilustrará sus aportaciones al respecto en *La ética de la autenticidad*, Barcelona, 1994.

duo como portador y garante de la Alianza con Dios. No obstante, este principio *aparece cuestionado*, en parte, cuando la realidad de la esclavitud y el concepto de raza *cuestionan* la inclusión social de una parte de americanos —los afroamericanos,[110] individuos escindidos con dos almas, a juicio de E.W.D. Du Bois— poniendo de manifiesto el carácter excluyente de este mito fundacional, que lleva a la guerra civil entre los abolicionistas del norte —representados por Abraham Lincoln— y el sur. Aquí se pone de manifiesto uno de los elementos fundamentales del gran *dilema americano,*[111] en los términos de Gunnar Myrdal, y de las tensiones y antinomias dentro del programa de modernidad específicamente americano. Esta tensión entre la inclusión y la exclusión constituye el verdadero talón de Aquiles de la modernidad norteamericana. Las diferencias de rango se proyectan entre los individuos autorresponsables y de éxito, socialmente incluidos, y aquellos «otros»: diferentes grupos étnicos, la infraclase pobre, los «dependientes, los delincuentes, los impedidos físicos» y, naturalmente, los afroamericanos, todos ellos excluidos.

Sobre todo, después del movimiento en pro de los derechos civiles de la década de los sesenta del pasado siglo, la imagen ya no es tanto la del *melting pot* como la de una sociedad multicultural, *salad bowl* o *glorious mosaic*, según la cual: «la cultura americana a finales del siglo XX es un *puchero de identidades separadas*. No sólo negros, feministas y gays declaran que su dignidad radica en su carácter diferente, sino que también lo hacen los baptistas del sur, los judíos de Florida, los skinheads de Oregon, los Cajuns de Luisiana, los Lubavitchers de Brooklyn, los sijs de California, los ranchers de Wyoming».[112] Como afirma Nathan Glazer, «ahora todos somos multiculturalistas»,[113] por el hecho de vivir en una sociedad multicultural, donde se han reconocido institucionalmente las diferencias culturales después de una larga lucha por el reconocimiento. Sin embargo, el problema no acaba aquí. Hemos recorrido un largo ca-

110. Ver el trabajo pionero de W.E.D. Du Bois: *The Souls of Black Folk* (1903), 1989, Nueva York, 1-9.

111. G. Myrdal, *An American Dilema: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, 1944.

112. T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, 1995, 227.

113. N. Glazer, *We All Are Multiculturalist now*, Cambridge, Mass, 1998.

mino, desde los cambios que supuso la Era Jackson en las mentalidades «patricistas» y oligárquicas propias de la colonia, pero el individualismo, tanto en su vertiente económica de riqueza como en el logro del éxito, ha resquebrajado la «religión civil» convirtiéndola en una «concha vacía y rota».[114] Así lo pone de manifiesto una de las personas a las que entrevistan Robert Bellah y sus colaboradores en un conocido texto: «(Me llamo Sheyla) Creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar la última vez que acudí a la iglesia. Mi fe me ha llevado a través de un largo camino. Es *el Sheylaísmo. Sólo mi propia pequeña voz*» y los entrevistadores añaden: «esto sugiere la posibilidad lógica de más de 290 millones de religiones americanas, una para cada uno/a de nosotros/as».[115] Este virus de creación destructiva, representado por el individualismo posesivo, que corroe el carácter[116] americano, no afecta sólo al mundo de los valores personales ni tampoco tiene una única línea divisoria de color, como ocurrió a comienzos del siglo XX y sobre todo con la industrialización del norte y el éxodo rural de afroamericanos del sur, sino que la desigualdad económica y de formación[117] crea divisiones internas dentro de la propia línea de color entre los afroamericanos social y culturalmente integrados[118] y aquellos que se hunden en el gueto, en medio del inframundo de la economía criminal.

Todas estas tendencias nos ponen de manifiesto las tensiones, antinomias y contradicciones del programa cultural y polí-

---

114. R.N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*, Nueva York, 1975, 142. Ya habían apuntado esta idea algunos de los grandes escritores norteamericanos como Emerson, Thoreau, Melville o Twain.

115. Bellah *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, 1986, 221. Parecido diagnóstico extrae otro *bestseller* de Robert Putnam: *Bowling Alone*, Nueva York, 2001.

116. Tocqueville ya advirtió sobre ello en el balance de aspectos positivos y negativos que conlleva el individualismo «made in USA» y que contabilizó en *La democracia en América*.

117. W.J. Wilson ha realizado una importante contribución sociológica, completando el clásico estudio de Gunnar Myrdal (*Un dilema americano*, realizado en los años cuarenta), con un análisis de la metamorfosis de la infraclase urbana. Ver su trabajo: *When Work Disappears. The World of the Urban Poor*, Nueva York, 1996.

118. Existe una expresión entre los afroamericanos, *oriolcookie* —galletas negras por fuera y blancas por dentro— para designar despectivamente a aquellos afroamericanos que piensan «como un blanco», aunque tengan la piel negra. M. Castells en *The Information Age: End of Millenium*, Londres, 1998, también pone de manifiesto esta metamorfosis dentro de la línea de color en las grandes urbes americanas.

tico de la modernidad americana: el forcejeo entre el moralismo republicano de los fundadores y el pragmatismo de la política y la economía del día a día, puestos de manifiesto en las dos guerras mundiales así como en la Guerra de Vietnam, la Guerra del Golfo y en el post 11-S, la lucha entre la preservación del núcleo carismático-utópico originario de la República y la desconfianza e incluso el odio hacia la administración federal central, brutalmente recordado en el atentado de Timothy Mc Veigh contra el edificio federal de Oklahoma, y la lucha entre la inclusión y la exclusión, que encuentra su expresión más sobresaliente en el movimiento en pro de los derechos civiles en los sesenta dirigido por Martin Luther King Jr. que tiene su continuidad en los movimientos medioambientalistas, feministas y gays.

4. **La domesticación del Samurai: la modernidad japonesa**

El enigma de Japón, visto con ojos occidentales, puede reflejarse en las siguientes preguntas: ¿Cómo puede una nación tener tal éxito en los ámbitos de la industrialización y la administración de los negocios al tiempo que exhorta a su población a sobrevalorar el pensamiento colectivista y el *status quo*, incorporando un tipo de individualismo honorífico inexistente en otros lugares del planeta? ¿Representan las historias de la economía capitalista japonesa y las naciones desarrolladas de occidente resultados funcionales similares derivados de diferencias estructurales profundas? El proceso de crecimiento económico, la transformación tecnológica y el desarrollo social logrados por Japón durante la segunda mitad del siglo pasado, emergiendo de las cenizas de sus ambiciones imperialistas truncadas, son hechos sociales irrefutables que han cambiado el mundo y nuestra percepción del desarrollo mundial, en la medida en que Japón ha combinado crecimiento con redistribución e incremento sustancial de los salarios reales junto a una reducción de la desigualdad a niveles de los más bajos en el mundo. Mientras que los paisajes sociales y ecológicos japoneses se han transformado profundamente, sin embargo, se ha preservado su identidad cultural en un despliegue poderoso de *modernización sin occidentalización*.

En el caso de Japón hacemos frente al otro «extremo» de esa diversidad de modernidades que postulamos. Japón comparece como una cultura moderna no occidental y no axial, una cultura que por cierto Max Weber sitúa fuera de las religiones universales. La búsqueda de la autodefinición de Japón, comparada con aquellas otras de civilizaciones modernas no occidentales, fue influenciada poderosamente por dos factores:[119] El primero de ellos es que Japón, a diferencia de otras civilizaciones asiáticas, no fue colonizado, y rápidamente se modernizó e industrializó bajo los auspicios del Estado Meiji a partir de 1868. Hizo frente al desafío cultural de la modernidad no sólo desde fuera, sino también desde su propio nuevo centro, desde las consecuencias sociales y culturales de la modernización e industrialización auspiciadas por el Estado Meiji, apoyándose en nuevos tipos modernos de conocimiento así como sobre la propia teología e ideología cívicas distintivas del Estado, que se apropiaron las dimensiones instrumental-racionales de la modernidad y la construcción de la autenticidad japonesa en términos restaurativos e inmanentistas, alejados de toda influencia universal-trascendentalista inscrita en las religiones axiales. *Nación* y *progreso* son las ideas-fuerza que galvanizan el proyecto modernizador japonés en la Era Meiji. El segundo factor hace referencia a que el programa cultural distintivo de la modernidad japonesa estuvo enraizado en la *Meiji Ishin*, en la Restauración[120] Meiji. Este programa fue proclamado como una renovación de un sistema arcaico antiguo, que de hecho nunca existió, y no como una revolución que busca el cambio del orden social y político, pretendió más bien reconstruir el Estado y la sociedad según principios que los trasciende. Las orientaciones utópicas enraizadas en las visiones universalistas-trascendentales, en contraste con las grandes revoluciones europeas y americana, nunca existieron en Japón, a pesar de que temas restaurativos milenarios estuvieron presentes en diferentes sectores de los levantamientos an-

---

119. Así lo expresa S.N. Eisenstadt en *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago, 1996, 430-431.

120. Aunque el término restauración haya pasado a la historia, en realidad la semántica del cambio social y político se identifica con una «renovación» o con «una nueva dirección». También se la ha definido como «restauración revolucionaria» y como «renovación revolucionaria».

tes y durante la Restauración. La *Meiji Ishin* fue internamente orientada, se dirigió a la revitalización de la nación japonesa, a capacitarla para tomar su lugar en el mundo moderno, Japón debe «ir con los tiempos», pero sin ninguna pretensión de salvar a la humanidad como un todo. Vamos a analizar con un poco de detenimiento estas ideas.

Es importante destacar en el éxito de la Era Meiji el papel que juega el *mosaico de redes* de diverso tipo —burócratas, gremios, políticos, representantes de grupos de interés— que redirigen las tendencias jerárquicas de la época Tokugawa hacia configuraciones organizativas e institucionales más abiertas; así, la existencia de coaliciones *ad hoc* que vehiculizadas en medio de un *conservadurismo creativo*[121] ponen en marcha el proceso modernizador. En la Restauración existieron élites dirigentes que operaron, más que con arreglo a un plan preconcebido, según el modelo de ensayo y error; y prueba de ello es que, durante las primeras décadas posteriores a la descomposición del régimen Tokugawa, entre tales élites existió una lucha por determinar la dirección del proceso.

El nuevo Estado constitucional, ese «regalo imperial» al pueblo, tenía su fundamento de legitimación en la benevolencia imperial. En el lenguaje jurídico moderno podemos decir que la soberanía radica en el emperador. Como ocurría en la cultura política tradicional, el emperador no estaba obligado por el derecho ni era responsable ante nadie, mientras el resto de la población era responsable ante él. En este sentido, la institución imperial se situaba «por encima de la política». El Emperador está más allá de las luchas políticas y del poder. Este carácter «apolítico» de la institución imperial se enmarca en una importante distinción semántica,[122] por una parte, la estructura *nacional* (*Kokutai*) y la estructura *política* (*Seiatai*). *Kokutai*[123] representa la estructura fundamental de las relaciones morales, frente a *Seitai* que representa la administra-

---

121. Ver el trabajo de T.J. Pempel, «Japan and Sweden. Polarities of Responsable Capitalism», en D. Rustow y K. Erickson (editores), *Comparative Political Dynamics*, Nueva York, 1991.

122. Ver el trabajo de P. Duus, *The Rise of Modern Japan*, Boston, Mass, 1976.

123. Ver el trabajo de J. Kitagawa, «The Japanese Kokutai (National Community). History and Myth», *History of Religions*, 13, 3, 1974, 214-225; del mismo autor: *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, 1987.

ción de la política en un determinado espacio y tiempo. La primera tiene un carácter absoluto e inmutable, mientras que la segunda es relativa, cambiante, contingente. La primera fue sacralizada, mientras que la segunda se sitúa en el ámbito profano y secular de la política. El emperador fue identificado *in illo tempore*[124] con la *Kokutai* y, por tanto, funge como símbolo central, como imaginario social central, más que como poder político real. Las dos instancias son contrapesos importantes en el sistema político japonés. No obstante, no debemos inferir automáticamente un carácter reaccionario de la institución imperial; de hecho, el papel del Emperador ha sido permanecer en el centro como símbolo del vacío. A través de su historia descubrimos que en Japón surgieron problemas cuando un Emperador intentaba ejercer su poder para controlar a otros. Para comprender el significado del Emperador y de otros fenómenos en Japón hay que referirlos al modelo de un *centro vacío*.[125] A diferencia de China, Corea y Vietnam, donde el Emperador, como forma sagrada, se situaba, en principio, bajo el «mandato del cielo», en Japón, sin embargo, la «particularidad sagrada» del Emperador representa la encarnación de los dioses. Sólo los Shogunes, los políticos y los funcionarios están sujetos al requerimiento de rendir cuentas de sus actividades, especialmente en los tiempos de crisis, como sucedió al final del régimen Tokugawa.

La construcción de la ideología civil, o teología civil, en los términos de W. Davis,[126] que sirve de forma de legitimación del nuevo régimen, como en el período postrevolucionario francés o más tardíamente en el período postrevolucionario ruso, representa un nuevo estadio en la formación de la conciencia colectiva japonesa; como Eugen Weber apuntó en el caso del proceso de nacionalización en Francia a finales del siglo XIX: «haciendo a los campesinos franceses»,[127] en este caso «ha-

---

124. Aquí radica su carácter semimítico.

125. Ver el interesante trabajo de H. Kawai, «Los dioses ocultos en la mitología japonesa», en E. Neumann, M. Eliade, G. Durand, *et al.*, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Barcelona, 1997, 141 y también el trabajo indispensable de R.N. Bellah: *Tokugawa Religion*, Glencoe, Ill, 1957.

126. W. Davis, «The Civil Theology of Inoue Tatsujiro», en *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, 1, 1976, 25 y ss.

127. E. Weber, *Peasant into Frenchman: The Modernization of Rural France*, 1870-1914, Stanford, Ca, 1976.

ciéndolos japoneses». La diferencia con Europa y USA radica en que la nueva conciencia colectiva japonesa se define en torno a fundamentos primordiales-sacrales-naturales vinculados a la Restauración y a la figura semimítica del emperador.[128] La identidad nacional encontró su expresión en el nuevo simbolismo imperial creado.[129] La ideología de la *Kokutai* representa el componente predominante de la nueva identidad colectiva japonesa, incluso después de la II Guerra Mundial. Frente a la desconfianza en la política y en los políticos (*Seitai*), algo común también al caso norteamericano,[130] la burocracia se hace acreedora de esa «voluntad general» objetivada en la *kokutai*, encarnando las virtudes del *Samurai* y del confucianismo y el budismo. Lo cierto es que el Estado y la sociedad civil —ésta no es sino un apéndice semiautónomo que sirve a la realización del proyecto modernizador de aquél— actúan en Japón como un sistema indiferenciado, por lo menos hasta después de la II Guerra Mundial. La especificidad de la cultura japonesa frente a las «otras» culturas se manifiesta, durante y después de la Era Meiji, como superioridad de lo propio a través de una *des-axialización* del confucionismo y del budismo, procediendo a una *japonización* de las orientaciones universalistas de éstos y de Occidente. Detrás de todas estas tendencias interrelacionadas está la búsqueda ininterrumpida de la *autenticidad*[131] de la civilización japonesa frente a las «otras» civilizaciones. En Japón la confrontación no es tanto entre tradición y modernidad, entre pasado y futuro, como entre lo propio y lo otro. Todo este proceso de hibrida-

---

128. Son de gran interés los trabajos al respecto de E. Ohnuki-Tierney, «The Emperor in Japan as Deity (Kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective», *Ethnology*, 30, 3, julio, 1991, 20-22, 31-32, y de C. Gluck, *Japan Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1985.

129. Este nuevo simbolismo se desarrolló a partir del rol del Emperador en la realización de los ritos del «alma del arroz». Esta simbología del arroz permanece en la cosmología y en los ritos populares (ver al respecto el trabajo de E. Ohnuki-Tierney: *Rice as Self: Japanese Identities through Time*, Princeton, 1993). El culto a los antepasados aparece como el principio fundamental de esta comunión nacional, de la *Kokutai*.

130. Aunque se diferencia del caso americano en que éste dispuso desde el principio de una sociedad civil fuerte mientras en Japón, la sociedad civil ha sido siempre débil.

131. Aquí se inscribe la importancia de la literatura *Nihonjinron* que subraya la importancia de la especificidad de la cultura japonesa.

ción de tradiciones propias y ajenas se objetiva en el despliegue de una *nueva ética*[132] en la que se funden las virtudes confucianas —el decoro, la cortesía, la armonía moral y estética— con las virtudes burguesas occidentales del primer capitalismo analizadas por Weber —la industriosidad, la disciplina, la frugalidad, la utilidad, la honestidad— y con las propias japonesas representadas en el individualismo honorífico del *Samurai*, al que voy a dedicar unas líneas dada su importancia capital en la cultura japonesa, constituyendo su tipo ideal en los términos de Weber.

Desde su aparición en escena, la cultura militar del *Samurai* incluyó un énfasis en la disciplina con la expectativa de que los guerreros honorables controlaran sus deseos a corto plazo en orden a alcanzar objetivos a largo plazo. En la historia japonesa más tardía, el proceso sociopolítico de «domesticación» del *Samurai*[133] recanalizó esta tradición de autodisciplina para producir una disposición mental tendente a armonizar cada sentido individual de identidad personal con las metas y responsabilidades sociales. El proceso de formación del Estado japonés y la autoidentidad en Japón están íntimamente conectados. El mismo proceso de «domesticación» del *Samurai* permitió retener un impulso agresivo de independencia que se originó en el orgullo soberano de una élite militar de propietarios en la cultura medieval de guerreros. El final del régimen Tokugawa y sobre todo la *Meiji Ishin* produjeron la transformación de esta clase de guerreros semiautónomos en burócratas «domesticados». El sentimiento no conformista que anidaba en las tradiciones del *Samurai* sirvió como «fuente» de racionalización cultural, y de hecho se ha constatado la presencia de la ética y el espíritu militar dentro de la mente del *literati* confuciano como un estímulo de su sentido de independencia.

Podemos hablar de un *ethos originario,* dentro de la cultura *Samurai,* en el que se combinan la autoafirmación con la dignidad y el honor, así lo pone de manifiesto el *motto* de *Hagakure* (Libro del Samurai) como imperativo categórico

---

132. S.N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Gotinga, 2000*b*, 129 y ss.

133. Me apoyo en las extraordinarias investigaciones de Eiko Ikegami en: *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Mass, 1995.

japonés según el cual «*Incluso aunque perdiera mi cabeza, yo no haría una cosa que no debiera*».[134] En una matriz cultural completamente diferente a la occidental, el *Samurai* japonés también construyó una sociedad que condujo al autocontrol y a la concentración en fines de largo alcance así como a una actitud individualista que aceptó el desafío que comportan determinadas decisiones y riesgos. Existen tres transformaciones importantes en la naturaleza de la cultura del honor que tienen lugar durante el régimen Tokugawa y que encuentran su pleno desarrollo en la *Meiji Ishin*. La primera transición viene dada por una transformación en la expresión del honor que supone una desmilitarización del concepto de honor *Samurai*. Durante esta transición el honor se concibe menos asociado con la violencia y más con la autodisciplina virtuosa. En otras palabras, hablamos de una «domesticación» o racionalización, en los términos de Norbert Elias, de la concepción del honor tradicional asociado a la violencia. La segunda transformación en la naturaleza del honor comporta un cambio en el *locus* del honor, ya que se desplaza del ámbito personal al organizacional. El honor se configurará en lo sucesivo por la eficacia dentro de la organización. La tercera transformación afecta al cambio en la fuente del honor que ya no proviene de la actividad performativa del *Samurai* sino de su estatus. La bravura fue una cualidad masculina que no puede ser desplegada en tiempos de paz, sin embargo, una actitud de autocontrol rígido en la vida diaria puede ser considerada como «el comienzo del valor». A partir de este supuesto sólo queda un pequeño paso hacia una redefinición de los valores militares orientados a la acción en la dirección de una ideología meritocrática propia de los tiempos de paz y de una autoestima sin relación directa con el combate físico. El *ethos* guerrero de agresión fue redirigido hacia la competición por títulos y otros privilegios dentro de la cultura *Samurai*.

No obstante, dentro de la cultura *Samurai* siempre han existido fuertes aspiraciones hacia la independencia y la autoafirmación. Defender la posesión y la reputación supone tomar la decisión apropiada que medie, no sin tensiones como veremos, entre el individualismo que busca el honor y aquel otro

134. *Ibíd.*, 331.

individualismo que busca la propiedad y la posesión. Cuanto más se integra o «domestica» el *Samurai* según las necesidades y funciones que exige la nueva estructura social más experimenta un sentimiento de alienación. Su resistencia a la integración total se recoge muy bien en el término *ichibun* (literalmente «una parte» o el núcleo del orgullo personal que no puede ser comprometido). Utilizando un término tomado de Erwin Goffman podemos decir que el *Samurai* mantuvo siempre una «distancia de rol», nunca se integró totalmente en el requerimiento de los roles sociales. No obstante, esta fuente de motivación interna —semejante a la que movía al puritano estudiado por Weber— fue utilizada dentro del proceso de modernización en la Era Meiji para cubrir el amplio elenco de nuevas funciones creadas como la burocracia, el ejército nacional, la armada, la policía, los jurados, las escuelas públicas, la industria, etc. Debemos reconocer, sin lugar a dudas, que *la primera generación de líderes de la construcción nacional moderna japonesa fueron anteriormente Samurais*[135]. En la misma medida en que el *Samurai* del régimen Tokugawa entendió que la prosperidad de su casa (*ie*) dependía de la continuación de la de su maestro, el *Samurai* de la Era Meiji fue persuadido de que la prosperidad de su casa (*ie*) estaba conectada con el éxito de la nación, ahora representada en la figura paternal del Emperador y el simbolismo imperial, produciéndose una síntesis entre nacionalismo y honor, energetizada por una «reacción química» positiva entre «pasiones e intereses», sentimientos que buscan la gloria y el capitalismo, así la forma japonesa de cultura honorífica fue aprovechada para el crecimiento industrial. Quizás estas líneas nos permitan comprender mejor ahora el rol del *Samurai* dentro de la cultura japonesa, y evitar así su identificación ingenua con la lealtad autosacrificial de una versión del *Samurai*, la representada por muchos soldados japoneses durante la guerra.

Después de la II Guerra Mundial, el compromiso con la teología civil meiji y, sobre todo, con el símbolo del Emperador,

---

135. Según las estimaciones de Hidehiro Sonoda en «The Decline of the Japanese Warrior Class», *Japan Review*, 1, 1990, 103, en 1881, los ex samuráis y sus familias eran el 5 % de la población total. Este pequeño grupo ocupaba 68.556 de un total de 168.594 puestos oficiales, es decir, el 40 %. En 1885, de entre 95 funcionarios de alto rango, 4 miembros eran de la nobleza, 88 ex samuráis, y uno plebeyo.

experimentó una erosión. La centralidad de tal simbolismo después de la derrota japonesa disminuyó en gran medida. Como afirma W. Davis, de forma muy similar a R. Bellah, analizando el caso americano, la teología civil originaria se ha convertido en una concha rota y vacía.[136] La Era Meiji, con el paréntesis de la guerra, ha dado lugar al Estado desarrollista de la posguerra, cuyas premisas básicas han sido la independencia nacional y el poder nacional, pero, por medios pacíficos —económicos fundamentalmente. Se ha producido una apertura importante dentro de la sociedad civil japonesa después de la guerra, asemejándose más el programa cultural y político de la modernidad japonesa al programa occidental. Tal es así que Ronald Inglehart habla de la presencia también en Japón de esa «revolución silenciosa» que lleva a la defensa de valores cada vez más «postmaterialistas»[137] —el entorno ecológico, la mujer, los discapacitados, etc.— dentro de la estructura social. Manuel Castells detecta tensiones y antinomias en la forma de una crisis multidimensional del modelo de desarrollo japonés en el período *Heisei* (1989), según la cual el origen estaría en el propio éxito del modelo desarrollista que induce nuevas fuerzas económicas, sociales y políticas que vienen a desafiar la prioridad del proyecto nacionalista y desarrollista.[138] El propio desarrollo genera movimientos a favor y en contra de la modernización al separar Estado y sociedad civil.

5. **La moderna antimodernidad del fundamentalismo: la dimensión jacobina de la modernidad**

Este cuarto tipo de modernidad o «contramodernidad» fundamentalista es, quizás, el que más nos preocupa, porque junta, amplifica y lleva hasta sus últimas consecuencias todas las tensiones, antinomias y contradicciones que aparecen en los tres restantes. El surgimiento global del fundamentalismo, y perdone el lector/a que introduzca un término sin haberlo

136. W. Davis, «Japanese Theory and Civil Religion», en *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany, NY, 1992, capítulo 8.

137. Ver el último trabajo de R. Inglehart: *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change*, Princeton, NJ, 1997.

138. Ver su trabajo *The Information Age: End of Millenium*, Oxford, 1998, 218.

definido todavía, representa una de las respuestas contemporáneas más enérgicas a las tensiones del programa moderno dentro de diferentes civilizaciones. Los movimientos fundamentalistas modernos constituyen uno de esos grupos de movimientos que se desarrollan en el marco de la civilización moderna y de la modernidad como los movimientos socialistas, los nacionalistas y los fascistas. Las ideologías promulgadas por los movimientos fundamentalistas constituyen una parte del discurso continuamente cambiante de la modernidad, especialmente en la medida en que se desarrolla a partir del final del siglo XIX. Estos movimientos interactúan con otros movimientos constituyendo puntos de referencia mutuos. De hecho, el fundamentalismo revivalista de origen evangélico, en USA, a comienzos del siglo XX tiene su réplica en Europa en el integrismo católico que hunde sus raíces en una larga tradición que se origina en la Contrarreforma. Se desarrollan en un contexto histórico especial caracterizado por una fase histórica nueva que cristaliza en la segunda mitad del siglo XX en la confrontación entre la civilización europeo occidental y las civilizaciones no occidentales y por la intensificación dentro de los países occidentales del discurso que refleja las antinomias internas del programa cultural y político de la modernidad —particularmente las diferentes concepciones de razón y de racionalidad. Las tendencias heterodoxas de los grupos fundamentalistas, especialmente aquellos desarrollados dentro de las civilizaciones monoteístas,[139] han sido transformadas en programas políticos modernos con visiones potencialmente misionales. Sobre todo, muchos de estos movimientos comparten con las Grandes Revoluciones la creencia en la primacía de la política, más concretamente de la *política religiosa*, guiada por una visión religiosa totalista con la pretensión de reconstruir la sociedad o sectores de ella.[140] Estos movimientos, producto de la modernidad, no lo olvidemos, van a hacer suyo uno de los componentes centrales y más peligrosos del programa político moderno, su vertiente

139. Es decir, judíos, cristianos e islámicos, puesto que su impacto entre las civilizaciones no monoteístas con presencia budista, hinduista y confuciana es mucho menor dado el carácter «apolítico» de estas religiones.

140. S.N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, 1999.

jacobina, totalista, participatoria y totalitaria, inoculando un *telos* milenarista al orden político que lo sitúa como una herramienta de las fuerzas de la luz en una lucha ineludible e intransigente contra las fuerzas de las tinieblas y del mal.[141]

El contexto histórico en el que se produce la confrontación entre fundamentalismos y modernidades tiene las siguientes notas características:[142] Primero, los cambios en los sistemas internacionales y una percepción del debilitamiento de la hegemonía occidental asociada a cambios en la economía global y a un cierto hundimiento del Estado keynesiano de Bienestar. Segundo, el agotamiento de las confrontaciones políticas e ideológicas de la Guerra Fría, cuya culminación se refleja en la desintegración del régimen soviético. Tercero, el desarrollo a lo largo del mundo, pero, especialmente, en las sociedades no occidentales, de procesos altamente desestabilizadores relacionados con el capital global y el trabajo que sigue siendo local. Cuarto, desarrollos ideológicos e institucionales en las sociedades occidentales de lo que se ha venido a llamar dirección postmoderna, postindustrial y posnacional. Quinto, el desarrollo de la perspectiva multicultural, debido a diásporas migratorias del sur al norte y del este al oeste.

Sabemos que en Afganistán, antes y después de la intervención norteamericana, las tribus islámicas fundamentalistas son particularmente intransigentes. En Irlanda del Norte, las milicias presbiterianas del reverendo Ian Paisley se autodenominan fundamentalistas. Lo mismo podemos decir del movimiento Restauración en Inglaterra, del wahabismo de África occidental, del fundamentalismo sij en el Punjab, de la Hermandad Musulmana y la *Jihad* en Egipto, de la Nueva Derecha Cristiana en Norteamérica, del Partido Rafah en Turkía, de las ultraortodoxias reaccionarias judías y palestinas en la franja de Gaza y en Cisjordania, de *Jamat-i-Islami* en Pakistán, India y Bangladesh, del Frente Nacional Islámico

---

141. Ver el clásico e imprescindible trabajo de J.L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, 1960.

142. N. Keddie, «The New Religious Politics: Where, When and Why do Fundamentalisms Appear?», en *Comparative Studies in Society and History*, 1998. Ver también del mismo autor: «Secularism and its Discontents», *Daedalus*, vol. 132, 2003, 14-31.

en Sudán, y la lista sigue, por supuesto. No debemos olvidar el fermento de movimientos fundamentalistas en la diáspora, así los grupos musulmanes en Francia, Alemania, Inglaterra, España, El Caribe, Canadá o Estados Unidos. El exilio, deseado o no, es el vivero de la pervivencia de las señas de identidad. Como vemos, el fundamentalismo no es un movimiento cuyo monopolio esté afincado, casi de forma natural, en una civilización particular, como a veces se quiere hacer creer en la fácil y peligrosa dicotomía de «Occidente *versus* el islam», sino que coexiste con otros movimientos dentro de las grandes civilizaciones monoteístas con arreglo a una geometría de actuación enormemente variable. Tampoco debemos olvidar que los movimientos fundamentalistas comparten sus tendencias jacobinas con otros movimientos y regímenes izquierdistas, sobre todo comunistas, y de igual manera con los fascistas de derechas y con los movimientos nacionalsocialistas.[143]

El término «fundamentalismo» viene a ser de uso común a partir de la segunda década del siglo XX en Estados Unidos, gracias a la publicación de *The Fundamentals*, entre 1910 y 1915, pero el desarrollo del credo fundamentalista tendrá lugar a partir de 1920. George Marsden afirma que el fundamentalismo americano aparece en escena como un «evangelicalismo protestante militantemente antimodernista». Esta oposición militante al modernismo fue «lo que más claramente separó al fundamentalismo de toda una serie de tradiciones como el evangelicalismo, el revivalismo, el pietismo, los movimientos de santidad, el milenarismo, el confesionalismo reformado, el tradicionalismo baptista y otras ortodoxias denominacionales».[144] En la derecha norteamericana existen dos componentes incompatibles; por una parte, los tradicionalistas autoritarios que frecuentemente son miembros de denominaciones religiosas evangélicas o fundamentalistas y, por otra parte, los individualistas radicales, que incluyen a los hombres de negocios «libertarios» y a los especuladores y sus apologistas en los medios de comunicación y en la academia, particularmente en la Universidad

---

143. E. Sciolino, «The Red Menace is Gone. But Here is Islam», *The New York Times*, 21, enero, 1996, 1-4.

144. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Nueva York, 1980, 4.

de Chicago. Lo que conecta a ambos es su hostilidad al poder regulatorio y fiscal federal o, en un sentido más amplio, su convicción compartida de que los Estados Unidos deben ser una cultura ampliamente homogénea, una versión de cuento de hadas de su *self* asilvestrado, una Disneylandia cuyos bravos ciudadanos son libres para amasar sus fortunas, no importa el daño causado por el choque de tales intereses en competencia, donde las diferencias se sitúan de hombre a hombre, donde las mujeres cantan en la iglesia cuando no están cocinando o incubando embriones de futuros americanos, donde los no conformistas no son bienvenidos y la recaudación de impuestos es injusta. Para estos sensibles ciudadanos americanos «nos hemos adentrado en una era electrónica oscura en la que nuevas hordas paganas, con todo el poder de la tecnología a su disposición, están al borde de torcer el fuste de las conquistas de la humanidad civilizada. Una visión de la muerte nos hace frente. A medida que abandonamos las costas del occidente cristiano, sólo un mar de turbulencias y desesperación se divisa en el horizonte... *a menos que luchemos*!».[145] Por tanto, agencias socializadoras como las escuelas públicas se convierten en el campo de batalla entre el bien y el mal, entre la defensa de la familia cristiana y patriarcal frente a las instituciones del secularismo. Coextensivamente, en el ámbito más amplio de la sociedad civil se generalizan las *guerras culturales*[146] donde diferentes *ethos* compiten en torno a temas como el aborto, la pena de muerte, el cuidado de los niños, la subvención a las artes, la acción afirmativa y las cuotas, los derechos de los gays, el tamaño del Estado de Bienestar, los citados valores en la educación pública, el multiculturalismo. Como diría Bourdieu, la lucha por el sistema de clasificación no es sino la *lucha*, en el caso del fundamentalismo, *por el monopolio de poder para definir la realidad*. El conflicto cultural es, en última instancia, una lucha por la dominación, sólo que este conflicto se expresa en América en términos moralistas. Cada guerra en su historia ha sido enmarcada como una cruzada moral —para derrotar a la «ramera de Satán» (la guerra francesa e india), para eliminar el gobierno

145. F. Schaeffer, *Time for Anger. The Myth of Neutrality*, Westchester, Ill, 1982, 122.
146. Ver el importante trabajo con el mismo título de J.D. Hunter: *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Nueva York, 1991.

monárquico (la guerra revolucionaria y la guerra de 1812), para eliminar la esclavitud (la guerra civil), para lograr un mundo más seguro para la democracia (la I Guerra Mundial), para resistir el expansionismo totalitario (la II Guerra Mundial, la de Corea y la Vietnam), y de explosión expansionista de dictadores (la Guerra del Golfo y la de Afganistán).[147] ¿Y qué decir de los portadores de este tipo de convicciones? Thomas B. Edsall[148] en un artículo de *The Washington Post* comenta una encuesta realizada por J.D. Hunter según la cual aquellos que están más preocupados, enfadados y furibundos con América en general —aquellos que tienen sentimientos negativos en torno a su propio país— son blancos, clases bien educadas que pertenecen mayoritariamente a ciudades pequeñas en los Estados centrales del Este y del Oeste. Aquellos en la base del espectro socioeconómico no están, de hecho, descontentos con el gobierno de los Estados Unidos. En cualquier caso, todas estas tendencias con orientaciones potenciales jacobinas han sido fuertes en los sesenta y en los setenta, pero nunca lograron dominar la agenda pública en los Estados Unidos. La única excepción viene marcada por el post 11-09-2001, ante el que un cierto «retro progreso» misional moralizador se ha reforzado a lo largo de la nación.

En las comunidades judías se desarrollaron tendencias fundamentalistas desde la segunda mitad del siglo XX, quizás, lo que mejor representa estas posiciones es una sentencia de Hatam Sofer: «Lo nuevo será excluido de la Torá...»,[149] que se dirige contra la gran y larga costumbre de interpretación e innovación que tanto ha caracterizado a la tradición judía medieval como a la moderna temprana. A partir de 1948 surgen grupos como los sionistas ultranacionalistas de *Gush Emunin* (Bloque de los Fieles),[150] o el grupo no sionista *Agudat* Israel,[151] cuyas posiciones reflejan la importancia del elemen-

147. *Ibid.*, 61.

148. Th. B. Edsall, «Mistrust of Government Found Festering in White Middle Class», *The Washington Post*, septiembre, 20, 1996, A13.

149. Recogido por M.K. Silber, «The Emergence of Ultraorthodoxy: The Invention of a Tradition», en J. Wertheimer (editor), *The Uses of Tradition. Tradition and Continuity in Modern Era*, Cambridge, Mass, 1992.

150. G. Aran, «Jewish Zionist Fundamentalism. The Bloc of the Faithful in Israel», en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed, opus cit.*, 265-345.

151. S.C. Heilman y M. Friedman, «Religious Fundamentalism and Religious

to primordial de la tierra en la configuración de la identidad nacional judía con consecuencias sangrientas desde la formación del Estado hebreo a resultas de la espantosa *Shoah* después de la II Guerra Mundial. Lo que en principio no debía ser más que un «conflicto inmobiliario», en los términos de Amos Oz, entre judíos y palestinos, se ha convertido en un espacio compartido de odios irredentos mutuos de difícil solución.

Antes y después de la II Guerra Mundial en el mundo musulmán, desafortunadamente, las reacciones inmediatas al imperialismo y a la dominación occidentales fueron de tipo patriótico, luchas nacionales por la independencia; pero los campeones de la lucha nacional, después de haber alcanzado la independencia formal y haber izado la bandera del nuevo Estado, se sumen en un cúmulo de irregularidades institucionales y corruptelas. En poco tiempo no tuvieron nada que ofrecer. Los nacionalistas árabes jugaron su papel. Unidad, orgullo, independencia, ¿Qué más? ¿Qué decir del desarrollo económico, de la justicia, de los sistemas políticos, de las artes, de la cultura, del conocimiento? Y así, como respuesta a algunas de estas preguntas, llegó el socialismo, pero los gobiernos socialistas fueron tan corruptos e ineficaces como los gobiernos nacionalistas y liberales de la postindependencia. Así se puede entender el vacío que vienen a reocupar el fundamentalismo y el islamismo. Las élites fueron las únicas que estuvieron expuestas directamente a la influencia de Occidente: con Reza Palehvi en Irán, también en Turquía, en las monarquías del Golfo, en Pakistán, en Egipto. El movimiento de *revival* islámico[152] tiene varias fases. Primero surge el *revival* espiritual, el despertar del espíritu, luego viene el renacimiento intelectual y, finalmente, surgen nuevas formas de acción, en donde «la política es sólo una dimensión de la religión».[153] La fuente de difusión de estos movimientos fundamentalistas proviene, en su mayor parte,

---

Jews The Case of the Haredim», en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, *opus cit.*, 197-265.

152. El islamismo es una deconstrucción cultural y política de la categoría de «musulmán». Uno se hace islamista cuando se implica en una crítica y rechaza ser un musulmán en la forma en que uno ha «nacido» naturalmente en el islam. Ver sobre esta idea el trabajo de N. Göle: «Democracy and Secularism in Turkey: Trends and Perspectives», *Middle East Journal*, 23, 1, 1995, 14-15.

153. Ver el trabajo de Hassan al-Tourabi: «Islamic Fundamentalism in the Suna and Shia World» (http://www.ibmpcug.co.uk/whip/trabi.htm).

de sectores apartados o a los que se les impide el acceso a los centros culturales, sociales y políticos en sus respectivas sociedades, en su mayoría, grupos educados «modernos» —profesionales, graduados en universidades modernas, etc. Éstos no son necesariamente los estratos económicos más bajos —campesinos, lumpemproletariado urbano— sino grupos de la clase media y clase media baja que experimentan una movilidad ocupacional continua en los centros urbanos. Para éstos el fundamentalismo aparece como una alternativa atractiva frente al anquilosado y gastado programa de estilo occidental de las élites que operan en el sistema. Dentro del mundo musulmán, los fundamentalistas difieren de los *ulemas* conservadores en su concepto del islam como *deen*, «modo de vida». El movimiento *Jamat-i-Islami*, presente en Pakistán, India y Bangladesh, critica a los ulema conservadores por reducir el islam a cinco pilares básicos —la profesión de fe, la oración, el ayuno, la limosna al necesitado y la peregrinación. *Jamat* sitúa al islam como una forma completa y omniabarcante que cubre el espectro entero de la actividad, individual, social, económica o política. Para *Jamat* el islam significa el compromiso total y la subordinación de todos los aspectos de la vida humana a la voluntad de Dios. Quizás, como apunta Muntaz Ahmad,[154] uno de los aspectos más importantes de *Jamat* es que, a diferencia de los ulema conservadores y de los sectores modernistas, los movimientos fundamentalistas son primariamente movimientos políticos más que movimientos intelectuales religiosos. Mientras que los *ulema* y los modernistas buscan influir en las estructuras de decisión política, los fundamentalistas aspiran a controlar y secuestrar la vida política.

Pero, además de mapificar el movimiento fundamentalista, nos interesa caracterizar su naturaleza, y vamos a comenzar poniendo de manifiesto lo que el fundamentalismo no es. No es un conservadurismo, ni tradicionalismo, ni clasicismo, ni ortodoxia; tampoco se refiere a elementos fosilizados, a reliquias estáticas, mutaciones o retrocesos, todo lo contrario, está vivo, es dinámico y representa importantes tendencias culturales en

154. M. Ahmad, «Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat -I-Islami and the Tablighi Jamaat», en M. Marty, S. Appleby (editores), *Fundamentalism Observed*, Chicago, 1991, 463-464.

el mundo moderno; nada tiene que ver con el carácter errante que aparece en la Biblia; la mayoría de fundamentalistas no tiene una actitud anticientífica, ni anti-racional, ni antitecnológica; el fundamentalismo no es algo en declive sino todo lo contrario: el fundamentalista no es un simple activista como el resto de activistas de otros movimientos sociales, un militante o un terrorista, aunque éstos sí son fundamentalistas, no son tampoco pobres, analfabetos, de clase baja.

El fundamentalista hace suyas unas normas derivadas del derecho divino interpretadas por una autoridad —que no se hace responsable ante nadie— y que media entre Dios y la humanidad. Para el fundamentalista «es imposible argumentar o afirmar algo con gente que no comparte su compromiso hacia la autoridad, bien sea ésta el carácter errante de la Biblia, un Papa infalible, los códigos de la *sharia* en el islam, o las implicaciones de la *Halakhah* en el judaísmo».[155] Para el fundamentalista existen unos férreos límites entre el *adentro «puro»* del nosotros frente al *afuera «contaminado»* de los otros,[156] entendiéndose a sí mismo como «elegido». El problema es que el otro que siempre ha estado y estará ahí, es decir, alguien cuya presencia no sólo es un hecho sino una necesidad, se proyecta ahora como un enemigo al que hay que combatir y eliminar. Su exclusivismo tiene un carácter de oposición. Richard Hofstadter se refiere al fundamentalismo considerándolo una imagen del mundo maniquea diádica. No hay lugar para la mediación y la ambivalencia[157] entre «el pueblo de Dios» y «los enemigos de Dios», entre Dios y Satán, entre Cristo y el Anticristo, entre los versos de Dios y los versos satánicos, entre la *umma* (comunidad de creyentes) y la *Jahiliya* (estado de ignorancia de Dios). El enemigo, realmente, es ontológico, es alguien que contamina la pureza de una verdad revelada y ante el que se debe estar alerta. Las observaciones de Simmel son muy oportunas aquí: «los grupos, especialmente las minorías que viven en conflicto... a menudo rechazan acercamientos o tolerancia de la otra

155. M. Marty, «Fundamentalism as a Social Phenomenon», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 42, 1988, 22.

156. Mary Douglas ha analizado brillantemente el poder de esta construcción dicotómica en *Purity and Danger*, Londres, 1966, 114.

157. Ver la importancia de este concepto en el programa de la modernidad según Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991.

parte, ya que la naturaleza cerrada de su oposición, sin la cual no pueden luchar, sería borrada... Dentro de ciertos grupos, pudiera ser una prueba de inteligencia política el ver que habría algunos enemigos en orden a conseguir la unidad efectiva de los miembros del grupo haciendo efectiva tal unidad como su interés vital».[158]

El fundamentalismo es un movimiento paradójico puesto que es moderno, en tanto que usa las técnicas de comunicación y de propaganda modernas para sus propios fines y en tanto que fomenta un credo popular participatorio en la vida pública; pero, al mismo tiempo, es antimoderno en su negación de la soberanía de la razón y de la autonomía del individuo. Su antimodernidad o, para ser más precisos, su posición antiilustrada y su mirada a la tradición, no es una mera reacción de grupos tradicionales ante la exigencia de nuevos estilos de vida, sino una ideología militante que, manufacturada en lenguaje moderno, se dirige a la movilización de grandes masas.[159] Sus representantes rechazan la diferenciación social e institucional de las sociedades modernas proponiendo un mundo desdiferenciado y monolítico. Se presentan a sí mismos como unos movimientos puros, como una ortodoxia infalible que esencializa y totaliza la tradición dentro de su religión, cuando, sin embargo, en realidad son movimientos heterodoxos que luchan contra el centro simbólico de su propia civilización y contra otros centros en otras civilizaciones.

El fundamentalismo es un *activismo violento movido por la voluntad de poder en el nombre de Dios*. La vida es lucha[160] sin cuartel y el mundo no es sino un campo de batalla. Estos movimientos *luchan contra* un enemigo construido como tal. *Luchan por* esa tradición imaginada infalible. *Luchan con* palabras, ideas, votos, y en última instancia, con balas y personas-bomba. *Luchan bajo* la bandera de Dios, por tanto, la metáfora de la lucha se hace aquí sacrificio, autoinmolación[161]

---

158. G. Simmel, *Sociología*, 2 vols., 1977, Madrid, 111-113. Ver el trabajo de L. Coser: *The Functions of Social Conflict*, Nueva York, 1956.

159. Ver el artículo de M.E. Yapp, «Full Mosques. Empty Hearts», *Times Literary Supplement*, 30, mayo, 1997, 4.

160. Ver el trabajo de A. Elorza: «Islam: pluralidad cultural y terrorismo», en *Claves de la Razón Práctica*, n.º 119, 2002, 16.

161. M. Marty y Scott Appleby, «Introducción», en *Fundamentalisms Observed*, Chicago, 1991.

e inmolación del prójimo. Lo propio del fundamentalismo, lo que le proporciona sus inequívocas señas de identidad, es el ensamblamiento de todas estas características en una *visión sectaria, utópica*[162] *—de redención mesiánica— y jacobina.*[163] Como en la Ilustración, la perspectiva jacobina fundamentalista sacraliza la naturaleza como algo salvaje, ámbito incivilizado en la periferia de la sociedad, pero la tensión horizontal entre el centro y la periferia exótica se ha convertido ahora en una tensión vertical y se resuelve por el concurso de la acción violenta.[164]

Se sacraliza la violencia del pueblo porque esto produce, a su juicio, una aceleración de la historia y representa el futuro finalmente triunfante sobre las fuerzas del pasado. La *violencia* y el *terror* son los medios a usar contra los enemigos internos, los enemigos externos y contra los poderes del mal. No son un recurso entre otros sino el recurso por excelencia. *De la metáfora de destrucción del prototerrorista* esbozada por Joseph Conrad en 1905 —y que aquí concito extensamente: «La locura considerada aisladamente es verdaderamente aterrorizante en la medida en que no puedes aplacarla por medio de amenazas, persuasión o sobornos. Además, yo soy un hombre civilizado. Nunca soñaría dirigirte a organizar una mera carnicería, incluso si esperase los mejores resultados de ella. Pero no esperaría de una carnicería el resultado que deseo. El asesinato siempre está con nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el aprendizaje de la ciencia. Pero no cualquier ciencia sirve. El ataque debe tener todo el sinsentido sorprendente de una blasfemia gratuita. Ya que las bombas son tus medios de expresión, sería realmente significativo si alguien pudiese arrojar una bomba en la matemática pura. Pero eso es imposible... ¿Qué te parece hacerlo sobre la astronomía? Nada sería mejor. Tal atrocidad combina la mayor atención posible dirigida a la humanidad con el

---

162. La escatología y el pasado, el tiempo final y el tiempo originario se convierten en utopía en el activismo, cuando se hacen chiliasmo, con un sentido de inminencia total.

163. S.N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Londres, 1999, 95.

164. Ver el interesante trabajo de B. Giesen: «Cosmopolitan, Patriots, Jacobins and Romantics», en el Monográfico: «*Early Modernities*» de *Daedalus*, vol. 127, n.º 3, 1998, 240-241.

despliegue más alarmante de imbecilidad feroz. Yo desafío la ingenuidad de los periodistas para persuadir a su público que cualquier miembro del proletariado puede tener un agravio personal contra la astronomía. El hambre difícilmente podría servir para tal propósito. ¿Verdad? Y existen asimismo otras ventajas. Todo el mundo civilizado ha oído hablar de Greenwich... La voladura del primer meridiano está llamada a producir un alarido de horror»[165] *hemos pasado al sacrificio real* en la destrucción de la Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre pasado, de la violencia simbólica hemos pasado a la violencia real. Osama Bin Laden, sin haber leído a Conrad, ha conseguido que el 11 y el 12 de septiembre pasados no volará ningún avión, es decir, los efectos de su acción son equiparables al hecho de haber «dinamitado» el meridiano de Greenwich. Evidentemente, ésta es una consecuencia no deseada[166] del diseño ejecutor del complot terrorista, pero se manifiesta como *hiperreal*, puesto que tumbar las torres, más allá de ser una «herida nacional americana», que lo es sin duda alguna, es ante todo un *atentado al programa cultural y político de la modernidad en cuanto tal.*[167] Las torres representaban la modernidad arquitectónica, económica y científica, no sólo de la civilización americana sino de la civilización moderna o, si se quiere, de una modernidad de las civilizaciones, algo así como el común denominador moderno presente en todas las civilizaciones, algo así como ese conjunto de «notas provisorias» que fungen como condición de posibilidad de cualquier despliegue moderno y que mencionábamos al comienzo de este trabajo. La mezcla de *fanatismo* fundamentalista y *nanotecnología* avanzada nos ha situado en un umbral de vulnerabilidad e inseguridad mayor que hace mil años. El problema para el fundamentalismo

---

165. J. Conrad, *The Secret Agent*, Londres, 1983, 43-44. Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual «como dinamita del espíritu, quizás, una nihilina descubierta recientemente» ver el interesante trabajo de Navid Kermani: «A Dynamite of the Spirit», *Times Literary Supplement*, n.º 5.165 (29 marzo, 2002), 13-15.

166. Me refiero al post 11-9-2001 con el mundo «parado», «sin usos horarios, al haberlos volado» en una acción combinada entre el nihilista pasivo, Bin Laden, y el nihilista activo, Atta.

167. U. Beck en «El mundo después del 11-S», *El País*, 19 de octubre de 2001 y Emilio Lamo de Espinosa en «Ciudadanos de los EE.UU.», *El País* (26 de octubre de 2001), han captado brillantemente el significado sociológico de este «protoahora en todos los sitios».

jacobino nihilista ya no es *expresar la diferencia*, objetivo irrenunciable de la modernidad, sino más bien *imponer la diferencia con sangre*. El poder del enemigo, así autodenominado, no radica en la omnipresente visibilidad de su musculatura militar, económica y científica sino en su ubicuidad y en su invisibilidad. Con un marcado acento pesimista Farhad Khosrokhavar lo expresa así: «Cuando el proyecto de constituir individuos que participan totalmente en la modernidad aparece como algo absurdo en la experiencia cotidiana, la violencia se convierte en la única forma de autoafirmación. La neocomunidad se convierte en *necrocomunidad*. La exclusión de la modernidad adopta un significado religioso: la autoinmolación y la inmolación ajena (fundamentalista) se convierten en el modo de luchar contra la exclusión».[168]

A modo de conclusión

Después de haber analizado este *cluster* de modernidades múltiples podemos afirmar que nunca existió una concepción homogénea y simple de modernidad. No hubo nunca homogeneidad de instituciones sociales, ni fueron los mismos grupos los protagonistas de ejecutar el programa cultural y político moderno. Las fuerzas destructivas —los «traumas» de la modernidad que cuestionaron sus innegables promesas— emergieron después de la I Guerra Mundial, se hicieron incluso más visibles después de la II Guerra Mundial y el Holocausto, y fueron generalmente ignoradas o dejadas de lado en el discurso de la modernidad en los cincuenta, en los sesenta y en los setenta. Últimamente, han reaparecido de forma amenazadora —en el nuevo conflicto «étnico» en partes de los Balkanes, en muchas de las ex repúblicas de la ex Unión Soviética, en Sri Lanka, y de forma más violenta en países africanos como Ruanda y Burundi. Estas no son explosiones de fuerzas «tradicionales» sino el resultado del encuentro, por otra parte inevitable, entre versiones del programa y el dis-

168. F. Khosrokhavar, «Le quasi-individu: de la neo-communauté a la necro-communauté», en F. Dubet, M. Wiebiorka (editores), *Penser le sujet*, París, 1995, 235-256.

curso modernos y diferentes fuerzas sociales presentes en diferentes tradiciones. Los movimientos fundamentalistas y religioso-comunalistas no pueden entenderse sino como parte de tales modernidades múltiples. Está muy difundido el argumento del «choque de civilizaciones», pero lo que en realidad ha ocurrido y ocurre actualmente son encuentros, difusión, hibridación[169] entre culturas y complejos civilizacionales. Como la cultura cristiana tardomedieval europea no acabó con las culturas aborígenes mesoamericanas en el siglo XV, así tampoco ha acabado la civilización moderna con las civilizaciones tradicionales. Los etnopaisajes[170] de las diferentes civilizaciones han dejado de existir como realidades «aquí y ahora» para coexistir como realidades «ahora en todos los sitios», debido a los nuevos desarrollos en las tecnologías de la información y de la comunicación. Evidentemente, estas modernidades en plural son iguales sólo desde un punto de vista lógico, sin embargo, desde el punto de vista sociológico no lo son. La asimetría se manifiesta en que esferas como la familia, la sociedad civil, el mercado, la política, no actúan con arreglo a una sincronización global, están diferenciadas en el espacio y en el tiempo. A mi modo de ver el conflicto actual no emerge de un choque de civilizaciones sino más bien de un choque dentro de las civilizaciones, de las contradicciones y antinomias que produce la emergencia de proyectos de modernidad dentro de distintas civilizaciones. No obstante, después del análisis realizado no podemos ni debemos concluir con respuestas sino con una pregunta que todos nos estamos haciendo y para la que todavía no tenemos respuesta: ¿podrán las modernidades como *endless trial*, con sus infinitas capacidades de autocorrección, integrar el fundamentalismo jacobino actual?

---

169. Ver el trabajo de N. García Canclini: *Culturas híbridas*, México, 1990.

170. Tomo el término de Arjun Appadurai en su conocido e influyente trabajo: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 1996.

LA AGENDA OCULTA DE LA MODERNIDAD: EL ETERNO RETORNO DE LA VIOLENCIA COLECTIVA

Dedico este capítulo a Josetxo Biurrun,
Abuelo de mi sobrino Jon,
Que ha padecido tres guerras,
Participado en una
Y sobrevivido a todas,
En su 89.º cumpleaños

Mi madre nos parió a dos gemelos: a mí y al miedo.

THOMAS HOBBES

Todo Estado está basado en la violencia.

LEV TROTSKY

La guerra hace al Estado y el Estado hace a la guerra.

CHARLES TILLY

En este espacio planetario global, uno no puede dibujar ya una línea bajo la cual poder sentirse completamente y realmente seguro... La solidaridad de destino (socialmente producido) ya no es una cuestión de elección..., todo pudiera ocurrir.

ZYGMUNT BAUMAN

En gran parte del devastado globo, sigue siendo más fácil conseguir dinero con una metralleta que una metralleta con dinero.

ANDRÉ GLUCKSMANN

Introducción

El contenido de este capítulo está emparentado con aquel otro que Adorno y Horkheimer ponen a su conjunto de ensayos, *Dialéctica de la Ilustración*,[1] en donde asocian de forma clara emancipación y barbarie. Si bien ellos se concentraron en desvelar los efectos perversos de la propia racionalidad instrumental *visible* e inequívocamente moderna, antes y después de Auschwitz, yo me voy a concentrar en la violencia colectiva (y en sus correlatos la guerra, la barbarie y el terror) como el elemento *oculto*, encubierto, de la modernidad. La violencia colectiva es ese extraño familiar que acompaña a todo movimiento social y político modernos.

Ha sido un común denominador atribuible a todas las teorías sociológicas de fines del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, entre las que destacan la racionalización sociocultural de Max Weber y Norbert Elias y la diferenciación funcional de Èmile Durkheim y sus epígonos, Talcott Parsons y Niklas Luhmann, el que proyectaran una cierta visión de la «modernidad sin violencia», es decir, de un estadio de la evolución social que habría logrado mecanismos de integración social de los que se habría erradicado la violencia[2] y su expresión colectiva más radical, la guerra.

Pero, la realidad es obstinada y en todas esas observaciones sociológicas comparece una dimensión oculta, la violencia de la guerra en forma de guerras civiles, guerras interestatales y conflagraciones mundiales, a resultas de las cuales se proyecta en el horizonte de expectativas «el sueño de una modernidad sin violencia» más que una «modernidad sin violencia» realmente existente. Esto se pone de manifiesto en las limitaciones del discurso liberal, que utiliza el mercado como instrumento de pacificación (Adam Smith y A.O. Hirschman), como dispositivo racional que atempera las pasiones convirtiéndolas en intereses racionales por el recurso a la concurrencia pacífica dentro del espacio social del mercado, evolu-

1. Publicada originalmente en 1947. Yo sigo la versión española de Juan José Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 1994.

2. Ver el excelente monográfico de Trutz von Trotha «Soziologie der Gewalt», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37, 1997, así como el importante trabajo de Michel Wieviorka: *La violence*, París, 2004.

ción del *doux comerce*. Pero, en sus diversas versiones de *free trade imperialism* o de *imperialism of good intentions*, la estrategia liberal, una vez planetarizada a través de la gran globalización del capitalismo,[3] transforma la concurrencia de intereses en conflicto de intereses. La economía y la política, como ya viera Weber, siguen patrones antagónicos. Tampoco el marxismo y su escatología salvífica de un «final feliz gestionado por una asociación de productores libres» ha logrado exorcizar al monstruo de la violencia colectiva, es más, el socialismo realmente existente se ha basado en una hiperutilización del monopolio de la violencia legítima gestionada por el Estado y su agencia dinámica, la nomenclatura. Pero, nos preguntamos, ¿cómo se llega al trauma de un final infeliz? Tres son las concausas, a nuestro juicio, que determinan cómo hemos llegado a esta situación y esto es lo que nos proponemos investigar en este apartado:

a) La conciencia colectiva internacional, a finales del siglo XIX, se sacude la autoconfianza precaria que existió en torno al realismo del poder político expresado en términos hobbesianos, pasando de la doma de la guerra interna (intraestatal) a la guerra entre los estados.

b) Se sacuden asimismo las concepciones pacifistas que habían sido generadas por el liberalismo y el marxismo.

c) Y, finalmente, se procede a una remitologización de la violencia, sobre todo en Europa (Sombart, Scheller, Sorel, Simmel y sobre todo Carl Schmitt), aunque también en Estados Unidos (J. Royce y Th. Veblen).[4]

En el segundo apartado nuestro objetivo se centra en explorar las diferentes elaboraciones más explícitas de los principales representantes, padres fundadores de la sociología, tanto de un lado como del otro del Atlántico. Así, en Alemania nos encontramos con las observaciones de Max Weber, recogidas póstumamente en sus *Escritos Políticos*, en donde el Estado-nación aparece como un constructo de poder (*Macht-*

3. Ver los trabajos de I. Wallerstein.

4. Un interesante tratamiento de estos tres aspectos es el que ofrecen B. Zangl y M. Zürn en su obra *Frieden und Krieg*, Frankfurt, 2003.

staat) que dispone del monopolio legítimo del ejercicio de la violencia con éxito, por una parte, y que se proyecta como el pegamento simbólico que aglutina un sentimiento de solidaridad nacional, por otra parte. De hecho, Weber afirma que él nunca dispararía un tiro en el que no estuviera implicado el destino nacional, siendo el Estado nacional, en esta tesitura, el sustituto actual de Jehová, considerando a éste como el centro simbólico del antiguo judaísmo. El Estado nacional, para Weber, es la forma moderna de la eternamente cambiante lucha por el poder. Sin embargo, para Werner Sombart, la guerra es el fruto de una cosmovisión heroica y la ve necesaria para contrarrestar el espíritu capitalista del individualismo posesivo. Aquí vemos dos heroísmos modernos en competencia, el de la guerra y el del mercado, el del guerrero y el del comerciante. La guerra sería ese momento de «destrucción creativa» que coadyuvaría al surgimiento del capitalismo y de los modernos Estados nacionales. Así lo expresa Sombart en escritos como *Krieg und Kapitalismus* (1913) y en *Händler und Helden* (1915). Georg Simmel, en un escrito de 1915, *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*, en medio de la Gran Guerra, establece que la guerra nos transmite una visión de la naturaleza «orgánica» (*versus* «mecánica») de la individualidad, pero no como una pura visión cognitiva, sino como una experiencia existencial profunda, como un «absoluto» en medio de las relatividades de la cultura objetiva moderna, que servirá como verdadero catalizador de una experiencia auténtica del tiempo. Frente a estas posiciones, que se sitúan dentro de lo que Jeffrey Herf ha llamado «modernismo reaccionario», estarían las respuestas de Émile Durkheim en Francia, cuya posición se resume en *Allemagne au dessus du tout* (1915), y la de G.H. Mead en USA, recogida en su escrito *National Mindedness and International Mindedness* (1929), se despliegan una serie de interpretaciones críticas de la violencia de la guerra, confiando de manera inequívoca en la democracia como el mejor procedimiento para resolver conflictos, desde una perspectiva universalista.

En este tercer apartado es donde se manifiesta el núcleo de nuestra hipótesis de trabajo. Los factores de territorialidad y el control de los medios de violencia son aquí determi-

nantes. No existe ningún área sobre la faz de la tierra, con la excepción parcial de las regiones polares, que no haya sido reclamada como esfera legítima de control por un Estado u otro. Todos los Estados nacionales modernos tienen un monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus propios territorios. Los Estados no operan, y menos hoy día, como máquinas económicas *prima facie*, sino como «actores» celosos de sus derechos territoriales, preocupados por defender las culturas nacionales, teniendo además implicaciones geopolíticas estratégicas con otros Estados o alianzas de Estados. Todas las democracias originarias, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos, fueron y son democracias defensivas, en el sentido de que ejército, democracia y mercado conforman una simbiosis enormemente ambivalente.

Nos preguntamos, en el cuarto apartado, por las relaciones existentes entre modernidad y barbarie (moderna), como esa provincia semántica habitada por la violencia que engendra la espantosa Shoah, proponiendo, en este sentido, tres enfoques distintos:

a) Aquel en el que la civilización aparece como el principio de las sociedades modernas y la barbarie como su contraprincipio. Aquí se inscriben las posiciones de Spencer, Comte, Marx, Durkheim y Elias.

b) Aquel enfoque en el que la barbarie no es nunca el lado excluido de la modernidad sino más bien una de sus consecuencias más directas. Aquí se inscriben las posiciones de Adorno, Horkheimer y Bauman.

c) Según este último enfoque que destacamos, el proyecto de la modernidad se apoyaría en el supuesto de que su potencial para controlar la barbarie es concienciado y racionalizado dentro del proceso de civilización. Aquí se inscriben las posiciones de Max Weber y Jürgen Habermas.

En el quinto apartado nos preguntamos cómo después de la caída del muro de Berlín en 1989, y especialmente después del 11-S de 2001, la violencia colectiva experimenta una serie de importantes metamorfosis entre las que cabría destacar como objeto de análisis:

a) La reemergencia de la dimensión jacobina-fundamentalista de la modernidad donde se pone de manifiesto la moderna antimodernidad del fundamentalismo religioso, es decir, del programa político moderno en su vertiente jacobina, totalista, participatoria, sectaria, utópica y totalitaria, presente, fundamentalmente, en todas aquellas civilizaciones donde están afincadas las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam.

b) La «privatización» de la guerra, según la cual la confrontación se realiza ya no contra otro Estado o coalición de Estados sino contra un enemigo ubicuo e invisible: el terrorismo.

c) Y es aquí, en esta transformación del «enemigo», es decir, en su progresiva individualización, donde se produce el cambio del fanático religioso que derrama su sangre y la ajena en el nombre de Dios —«mi vida es un arma»— por el terrorista-nihilista postmoderno que se alimenta más de la «nihilina» de Nietzsche que del Korán o de la Biblia.

En el sexto apartado abordamos el nuevo orden internacional, retomando el punto de partida hobbesiano y sus dos derivaciones, la schmittiana y la kantiana, como dos posibilidades: Schmitt y Kant como dos gemelos modernos, como dos futuros presentes igualmente posibles, debate éste reactualizado hoy por Jürgen Habermas y Jacques Derrida, por una parte, y Samuel Huntington y Robert Kagan, por otra.

Finalmente, y a modo de conclusión, nos planteamos, después de haber despejado algunas incógnitas, las preguntas que interrogan por los siguientes asuntos:

a) ¿Existe una modernidad original, canónica, occidental, de la que se sacan copias *world wide*?

b) ¿Existe alguna modernidad todavía, después de Auschwitz y el 11-S-2001?

c) O más bien, ¿debemos hablar de «modernidades múltiples» presentes en el seno de las distintas civilizaciones?

1. El sueño de una modernidad sin violencia

El historiador británico Eric Hobsbawn, en su celebrada *Historia del siglo XX*,[5] nos cita los testimonios de personas relevantes del ámbito de la cultura y, en todos los casos, el común denominador de los juicios expresados por todos ellos es el incremento del uso de la violencia colectiva como mecanismo para dirimir conflictos sociales a lo largo del pasado siglo: dos conflagraciones mundiales con la protoimagen de fondo de la espantosa *Shoah*, la guerra de Corea, las revoluciones mexicana (1910), rusa (1917), china (1948), cubana (1959), nicaragüense (1979), la guerra de Vietnam, el conflicto israelo-palestino (desde la fundación del Estado israelí en 1948), las recientes ocupaciones de Afganistán, los conflictos intertribales en África, las dos guerras del Golfo Pérsico y, *last but not least*, la guerra de Irak. El saldo en víctimas humanas, tanto militares como civiles, sobre todo de las últimas, es espeluznante, tan sólo en la II Guerra Mundial son asesinados seis millones de judíos en Europa central y oriental.

Sin embargo, un siglo antes, el XIX, el contexto era distinto. Las guerras, sin duda alguna, conforman la Era Moderna y se glorifican en la memoria colectiva[6] como vanguardia de la modernidad, así la guerra norteamericana de Independencia o de descolonización contra la «madre patria» (Inglaterra) que finaliza en 1785, sin olvidar su continuación en Latinoamérica, una generación más tarde, así como también la guerra de secesión (1850) norteamericana que crea La Unión y elimina la esclavitud en USA, las guerras napoleónicas, que representan una democratización del ejército al vincular dos planteamientos de las revoluciones liberales y burguesas, la libertad política y la lealtad al Estado, que se manifiestan en el binomio ciudadano-soldado, extienden los principios revolucionarios de autodeterminación prohijados en la revolución francesa a Alemania. Pero, justo al mismo tiempo, Saint Simon y Comte (en torno a 1815)

---

5. E. Hobsbawn, *Historia del siglo XX*, Barcelona, 1995.

6. Ver los interesantes trabajos de R. Koselleck: «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Uberlebenden», en O. Marquard y K. Stierle (editores), *Identität*, Munich, 1996, 255-277 y *Der politische Totenkult*, Múnich, 2003, en donde el autor estudia el significado de toda una serie de monumentos representativos de victorias y derrotas militares a partir de los cuales se hace visible la identidad del colectivo en cuestión.

proclaman la «invención de la sociología», o al menos de una cierta protosociología que se convierte en un cualificado intérprete de las importantes transformaciones sociales que conlleva la revolución industrial, hecho social éste que preludia, a su juicio, el final de la guerra como acto violento para dirimir conflictos. De hecho, el siglo XIX en Europa se caracteriza por una cierta paz interestatal. Las guerras que tienen lugar en el continente europeo —como la Guerra de Prusia contra Austria, o la Guerra de Crimea o las guerras balcánicas— no parecen ir más allá de escaramuzas entre poderes locales, careciendo de significancia ideológica.[7] Desde Saint Simon a través de Durkheim y Weber hasta 1914 no existe una verdadera reflexión sociológica que vea la guerra como un elemento central de la modernidad, por tanto, aquello que está «out of sight (está) out of mind». La guerra se manifiesta para estos autores como una reliquia, como un atavismo[8] del pasado, que desaparece en medio de fuertes e inexorables dinámicas de diferenciación y racionalización social, en donde la modernización de las sociedades representa un progreso armónico de transición de la sociedad militar a la sociedad industrial (Spencer) o de la solidaridad mecánica tradicional a la solidaridad orgánica moderna (Durkheim), y no como *una característica estructural constitutiva* de la propia modernidad.[9] Estos supuestos pacificadores producen una idealización del intercambio social que no coincide con la realidad. Me voy a detener en el análisis de tres tradiciones intelectuales, la del realismo del poder político que procede de Hobbes, el liberalismo, tanto en su versión utilitaria (A. Schmitt y J. Bentham) como en su versión republicana

---

7. Ver el trabajo de E. Tiryakian, «War: The Covered Side of Modernity», en *International Sociology*, vol. 14, n.º 4 (1999), 475.

8. W. Knöbl y G. Schmidt, «Einleitung: Warum brauchen wir eine Soziologie des Krieges?», en *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 7 y ss. También ver el trabajo de H. Joas: *War and Modernity*, Cambridge, 2003, 30 y ss.

9. Ver los trabajos de A. Giddens: *The Nation-state and Violence*, Berkeley, 1987; de M. Mann. «Krieg und Gesellschafttheorie», en Knöbl y Schmidt (compiladores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000; J.A. Hall: *Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Cambridge, 1986; H. Joas, *War and Modernity*, Cambridge, 2003, en donde la guerra y lo militar juegan un papel de gran relevancia en la conformación de las sociedades modernas. Sobre la globalización de la guerra ver el trabajo de J.E. Rodríguez Ibáñez: *La cultura de la globalización y la cultura de la guerra*, en el V Encuentro de Teoría Sociológica, Valencia, 10 al 12 de junio de 2004.

(Kant) y el marxismo, al objeto de *despertar del sueño utópico de una modernidad desmilitarizada sin violencia*.[10]

El supuesto del que parte Hobbes en el *Leviatán* no es otro que el implante[11] del miedo en la mente humana, no tanto del miedo a la naturaleza en cuanto tal como del «miedo al miedo»[12] del otro, a la doble contingencia del miedo mutuo. «Cuando, en 1588, la Armada Invencible iba a hacerse a la vela para atacar a Inglaterra, los temibles rumores de guerra precipitaron el parto de la esposa del pastor de Malmesburg, que dio a luz antes de tiempo un niño. Parió —dice Hobbes en una autobiografía rimada posterior— dos gemelos: a mí y al miedo (*Me and Fear*)».[13] Hobbes y su doble: su propia persona encarando a su propia muerte, por tanto, el Estado de naturaleza es el peligro omnipresente que supone la caída en la barbarie de la guerra. Visto desde el propio individuo, podríamos decir que uno tiene miedo a su propia muerte y está angustiado porque podría matar (al otro), miedo y angustia se conectan[14] en el seno de una ambivalencia arquetípica. La guerra es esa situación en la que no se puede estar *seguro*[15] ante la irrupción de la violencia originaria incontrolada. La barbarie del estado de naturaleza representa un peligro creciente ante el que es preciso construir un Leviatán, un soberano, que concentre todo el poder y la violencia en sus manos a fin de evitar «la guerra de todo hombre contra todo hombre».[16] La solución de Hobbes radica en que, motivado por el miedo a la muerte, cada uno desearía someterse a un Estado fuerte o a la voluntad fuerte de un gobernante universalmente aceptado, y es esta solución la que se ha convertido en uno de los modelos básicos del pensamiento político moderno. Pero, solucionando un problema Hobbes, de forma inintencionada, crea otro. La paz interna intraestatal puede ser garantizada por el recurso a la existencia de Estados poderosos y centralizados, pero

---

10. Ver al respecto el trabajo de H. Joas, *War and Modernity*, *opus cit.*, 32 y ss.

11. J.P. Reemtsma, «Das Implantat der Angst», en M. Miller y H.-G. Soeffner (editores), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 29.

12. C. Moya, Introducción a Th. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, 1980, 81.

13. Citado en C. Moya, *opus cit.*, 81.

14. Ver al respecto el interesante trabajo de J. Butler: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres, 2004, 136 y ss.

15. Th. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, 1980, 223-224.

16. *Ibíd.*, 224.

esto provoca el riesgo de que estos Estados o leviatanes se enfrenten entre sí, y esto se pondrá dramáticamente de manifiesto sobre todo a lo largo del siglo XX, habiéndose sembrado la semilla de los Estados nacionales a finales del siglo XIX.

En la tradición liberal, Condorcet, Rousseau, Kant, Adam Smith, Ferguson, Bentham, describen las guerras contemporáneas como el producto del espíritu militar aristocrático o el capricho incontrolado de déspotas y, más recientemente, incluso la I Guerra Mundial fue percibida por los intelectuales liberales americanos como evidencia del retraso europeo,[17] en contraste con la modernidad americana. Un concepto de intercambio pacífico y transnacionalizado está en la base de estas posiciones. El acto económico «capitalista» se basa en la moderación racional de un impulso irracional,[18] en la expectativa de ganancia debida a la utilización de recíprocas probabilidades de cambio, es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro. El mercado se despliega como un instrumento de racionalización sociocultural y por ende de pacificación, al sublimar, al convertir, la pasión (incluido el miedo hobbesiano) en interés racional.[19] El despotismo y el espíritu militar aristocrático fueron vistos como reliquias de estadios primitivos de la humanidad, la vida civilizada debió ser así civil y las marchas y expresiones marciales no sólo fueron prohibidas por la religión y la moral sino que fueron sublimadas en la competición deportiva y económica (*free trade et le doux commerce*).[20] Por tanto, la guerra de clases y la guerra entre estados son expresiones anacrónicas de una socialidad regresiva tradicional que es necesario superar. Quizás las dos versiones más relevantes de la posición liberal son la republicana de Kant y la utilitarista de Adam Smith. Kant conectó la capacidad del Estado para lograr la paz con su estructura política interna arriban-

17. Ver al respecto el interesante trabajo de G. Schmidt: «Die konstruierte Moderne. Thorstein Veblen und der Erste Weltkrieg», *Leviathan*, 28, 1 (2000), 39-69.

18. M. Weber, «Ética protestante y espíritu del capitalismo», en *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, 1983, vol. 1, 13-14.

19. A.O. Hirschmann, *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, 1999, 31-91.

20. Aquí se inscribe el importante trabajo de N. Elias, *El proceso de la civilización*, México D.F., 1978, así como *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México D.F., 1995 y el no menos importante referido al caso japonés de E. Ikegami, *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Boston, 1995.

do a la conclusión de que la república[21] es una forma política pacífica por naturaleza. A juicio de Kant, los males que se derivan de las relaciones exteriores belicosas entre los Estados, el problema que había quedado irresuelto en Hobbes, obligan a buscar un Estado civil mundial o cosmopolita, de pública seguridad estatal, en donde exista una relación legal entre los Estados que pueda conducir a una ciudadanía mundial o cosmopolita.[22] «Somos civilizados, afirma Kant, hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros. Pero, para que nos podamos considerar como moralizados falta mucho todavía».[23] Vivimos en un proceso de ilustración, pero todavía no hemos alcanzado el estado ilustrado. El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres,[24] bajo la premisa de una hospitalidad universal, no en un Estado mundial, caracterizado por su tendencia al despotismo, que ignora a los ciudadanos libres. Adam Smith, por su parte, confió en los efectos pacificadores del libre comercio.[25] En lugar de las amenazas mutuas, de la destrucción mutua y del saqueo entre los estados, el intercambio pacífico de los bienes necesitados, a juicio de Smith, incrementa el bienestar de todos los participantes y hace superflua a la guerra.

Pero ambas concepciones liberales de la paz conllevan una serie de efectos colaterales no deseados. El lado oscuro de la concepción liberal utilitaria de la paz se manifiesta en la historia del colonialismo y del imperialismo (en sus versiones de *free trade imperialism* o de *imperialism of good intentions*) y el lado oscuro de la concepción liberal republicana de la paz se pone de manifiesto en aspectos relacionados con los Estados considerados como identidades geo-político-culturales, como celosos actores políticos, que socavan la validez del planteamiento normativo kantiano. Carl Schmitt, retomando una cierta herencia hobbesiana, redefine las guerras como confrontaciones entre Estados criminales y Estados-policía mundiales.

---

21. I. Kant, *La paz perpetua*, México, D.F., 1980, 219 y ss.

22. I. Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, México D.F., 1981, 61.

23. I. Kant, *opus cit.*, 56.

24. I. Kant, *La paz perpetua*, *opus cit.*, 222 y ss.

25. A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México D.F., 1990, 365 y ss.

Según Schmitt, «el problema no radica en el contenido normativo de una moral o mandamiento legal sino en la cuestión de *quién decide*?... Por supuesto, todo el mundo desea justicia, moralidad, ética y paz, nadie quiere equivocarse; pero la única cuestión interesante *in concreto* es siempre quién decide en cada caso específico qué es lo correcto, en qué consiste la paz, cuál es la amenaza a la paz, cuándo va a ser eliminada tal amenaza y cuándo una situación es normal y «pacífica», etc.».[26] Mientras un concepto no discriminatorio de la guerra concibe a ésta como una lucha entre dos o más estados y en principio proporciona a cada participante la misma oportunidad para alcanzar la legitimidad, una intención universalista de las guerras fuera de la ley conduce a una situación en la que las partes individuales en conflicto son apoyadas para proceder contra un agresor real o supuesto en el nombre de la humanidad. De esta forma un conflicto entre dos pretendientes de orden se convierte en un conflicto entre orden y desorden, entre aquellos que preservan el orden y aquellos que lo destruyen. Donde el conflicto se establece entre Estados iguales y soberanos, la neutralidad es, a juicio de Schmitt, posible, pero en la disputa entre policía y criminal, toda forma de conducta implica la dualización entre el orden que representa uno y el desorden que representa el otro. Las guerras se convierten en cruzadas y el objetivo es no sólo la victoria sino la aniquilación del otro lado en una «guerra civil global».[27] No nos es demasiado lejano este lado oscuro de la concepción republicana de la paz al producir un peligro de dimensiones planetarias permitiéndose a uno mismo (quien decide actuar) un alcance ilimitado en la definición de las situaciones dentro de los mecanismos para la resolución de los conflictos interestatales y autorizando eventualmente el uso de la fuerza para intervenir en la creación o en la restauración de regímenes liberales amenazados.

El marxismo representa una extensión de la perspectiva liberal, procediendo como proceden ambas tradiciones de la misma matriz utópico-activista de las grandes revoluciones.[28]

---

26. C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Berlín, 1940, 50 (citado en Joas, *War and Modernity*, *opus cit.*, 39).

27. H. Joas, *War and Modernity*, *opus cit.*, 39 y s.

28. Para la inserción histórica de ambas idelogías en las grandes revoluciones ver el trabajo de S.N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Londres, 1999.

El optimismo productivista teleológico de Marx empalma con el de Spencer, Durkheim y con el de la propia teoría de la modernización posterior. Marx es un premilenarista, esperando a que el Ángel de la Muerte descienda sobre el podrido mundo capitalista, lleno de injusticia, y así lo expresa en el *Manifiesto Comunista*, coescrito con Engels, al afirmar que «la burguesía produce sus propios sepultureros» (el proletariado) pero, al mismo tiempo, Marx actúa como un postmilenarista,[29] toda vez que el progreso capitalista incitado por la burguesía sería reconducido por el triunfo del proletariado. ¿Por qué debe suceder así y no de otra manera? La razón es que, una vez que la sociedad industrial capitalista ha sido expurgada de la inhumanidad e injusticia de su «molino satánico» (*sic* Polanyi), representado por el mercado y sus leyes capitalistas, puede convertirse en un instrumento al servicio de la mayoría, emancipando al hombre de la máquina. La violencia inherente al periodo milenarista (en términos seculares, la revolución seguida de la dictadura del proletariado) de lucha contra la burguesía en medio de una guerra de clases y coextensivamente en medio de guerras nacionales entre estados capitalistas será superada, finalmente, por la acción solidaria de la clase obrera, auténtico sujeto revolucionario, llamado a crear la sociedad sin clases y a superar la democracia formal burguesa por otra democracia obrera (*Crítica del Programa de Gotha*). Con un tono inequívocamente salvífico y misional, Marx confía en la acción comunitaria de la clase obrera, poniendo su granito de arena en el motto final voluntarista del *Manifiesto*, apelando a la unión transnacional de los proletarios, pero, se equivoca, lo que en realidad triunfa es la unidad de la llamada nacional particularista a la defensa de la patria, la «nación en armas», frente a la llamada universalista de clase. Francois Furet[30] y Claus Offe,[31] desde la historia y desde la sociología, respectivamente, han mostrado

---

29. E. Tiryakian, «War. The Covered Side of Modernity», *International Sociology*, vol. 14, n.º 4 (1999), 476.

30. Jugando con el título de un trabajo tardío de Freud, *El porvenir de una ilusión*, F. Furet (*El pasado de una ilusión*, Madrid, 1990) nos muestra el balance histórico de un proyecto, el del socialismo realmente existente, truncado por exceso de mesianismo y falta de autocrítica.

31. Cl. Offe, *Der Tunnel am Ende des Lichts*, Frankfurt, 1994, muestra la transición del comunismo al capitalismo como «experimento natural».

el fracaso de este proyecto con vocación de filosofía de la historia con interés práctico-normativo.

Cuando grandes sociólogos alemanes como Georg Simmel y Max Scheler interpretan la I Guerra Mundial como una gran oportunidad para romper con las tendencias trágicas de la cultura moderna, expresadas en la mercantilización y en la burocratización crecientes de todos los órdenes de vida, y para agitar la saturada conciencia del individuo moderno a través de una «experiencia absoluta», de un «hecho social total», como es la guerra, quizás debiéramos pensar en despertar del sueño sobre una modernidad sin violencia y hacer frente al eterno *ricorso* de ese extraño familiar que constituía el centro de las reflexiones de Thomas Hobbes.

2. Los clásicos de la sociología europea y norteamericana ante la Gran Guerra de 1914

El periodo de la I Guerra Mundial es de gran importancia porque lo más granado de los fundadores de la sociología de un lado y del otro del Atlántico, no sólo padecen el conflicto sino que además lo interpretan como un acontecimiento de primer alcance. En ello están implicados los nombres de Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies y Werner Sombart, cofundadores de la Asociación Alemana de Sociología en 1909; Vilfredo Pareto en Italia; G. Santayana, J. Dewey, W. James, Ch.H. Cooley, W.I. Thomas, G.H. Mead y Th. Veblen en Estados Unidos; E. Durkheim y H. Bergson en Francia; y P. Sorokin en Rusia.

Justo antes del comienzo de la guerra, Werner Sombart publicó un detallado estudio intitulado *Krieg und Kapitalismus*[32] (*Guerra y capitalismo*) en donde el capitalismo aparece como un efecto de la guerra. Sumándose también al presupuesto de Max Weber y de Thomas Mann según el cual el bien es una flor del mal (los fines de la acción humana producen contrafinalidades inevitables), Sombart detecta que, a pesar de toda la destrucción «creativa» que conlleva la guerra, la emergencia del capitalismo fue posible, en el periodo que lleva del siglo XVI al siglo XVIII, gracias a la formación de los estados y a los conflic-

32. W. Sombart, *Krieg und Kapitalismus*, Múnich/Berlín, 1913.

tos entre estados. La guerra ha conducido a la emergencia de los ejércitos modernos y estos «promueven el sistema capitalista 1) como creadores de riqueza, 2) como creadores de convicciones (*Gessinungen*), y por encima de todo, 3) como creadores de mercados».[33] Los ejércitos modernos crean convicciones en el sentido de que por primera vez establecen a escala masiva la disciplina que estamos acostumbrados a ver como un componente fundamental del espíritu capitalista y del trabajo industrial. Al efecto interno que produce la racionalización de las pasiones convirtiéndolas en intereses racionales, y del que es responsable en buena medida la ascética protestante, hay que sumarle el efecto externo de la disciplina militar y burocrática. Los ejércitos son efectivos en cuanto creadores de riqueza y mercados debido a que necesitan la correspondiente provisión de armamento, uniformes, comida, lo que conlleva el crecimiento y extensión de grandes unidades de producción. La organización estatal del ejército, la construcción nacional y la racionalización del Estado son procesos que se retroalimentan y complementan mutuamente.[34] En *Händler und Helden*[35] (*Mercaderes y héroes*), subtitulado «Reflexiones patrióticas» y escrito en 1915, en medio de la Gran Guerra, Sombart afirma que la I Guerra Mundial, como todas las guerras, es una guerra de religión, una lucha a vida o muerte entre la civilización occidental europea y el carácter alemán. Para Sombart, Inglaterra, y no Francia, representa el prototipo de civilización occidental. Una civilización caracterizada por el utilitarismo, el eudaimonismo, el individualismo posesivo y la comercialización de todos los ámbitos de la actividad humana, por tanto, la guerra supone una lucha frente a estos principios culturales. «Fre-

33. *Ibíd.*, 14.

34. H. Joas, *War and Modernity*, *opus cit.*, 58-60, así como los trabajos de H. Haferkamp: «Kriegsfolgen und gesellschatliche Wandlungsprozesse» y el de M. Janowitz «Militärische Institutionen und Staatsbürgeschat in westlichen Gesellschaften», en W. Knöbl y G. Schmid (editores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 102-126. Alineados con las investigaciones mencionadas arriba de Hall, Mann y Joas podemos discrepar con Sombart en el sentido de que la guerra sea *el* único origen del capitalismo, pero, debemos concederle que, la ausencia de un superestado europeo, algo que no consiguieron ni los esfuerzos de Carlomagno ni Fredrick Barbarroja ni Napoleón ni Hitler, y las relaciones conflictivas de guerra permanentes resultantes entre Estados individuales, que comparten la misma matriz civilizacional, han jugado un papel importante en los procesos de desarrollo económico.

35. W. Sombart, *Händler und Helden*, Múnich, 1915.

cuentemente, afirma Sombart, imaginamos que estamos luchando contra un gran almacén comercial.»[36] Frente al modelo británico sitúa un contramodelo caracterizado por virtudes como el «autosacrificio, la lealtad, la falta de astucia, la reverencia, la piedad, la bravura, la obediencia y la amabilidad»[37] representadas, a su juicio, por la cultura alemana, «ser alemán es ser un héroe».[38] La guerra aparece como el fruto de una cosmovisión heroica frente al espíritu mercantil. Esta posición predominantemente estética basada en un ideal de la personalidad encontrará seguidores en *El Trabajador* de Ernst Jünger y en las conferencias sobre el nihilismo de Heidegger. Estas tendencias, que podemos llamar «modernistas reaccionarias»,[39] ponen de manifiesto el profundo sentimiento de insignificancia que anidaba en la cultura alemana en el periodo de entreguerras.

Georg Simmel va a proyectar, como lo hará Weber, no tanto un pesimismo cultural, propio de la época, como un escepticismo cultural contra el que sitúa a la guerra como el gran antídoto. De todos es conocida la importancia que Simmel ha dado al conflicto y a la lucha como formas de socialidad en su obra más conocida, *Sociología*. Sin embargo, en su conjunto de artículos intitulados *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*[40] (La guerra y las decisiones espirituales), la experiencia de la guerra sitúa al individuo frente a un «hecho social total», frente a una experiencia existencial trascendente, frente a una moratoria de las normalidades relativas de la cultura incipiente de masas. La guerra aparece como una ruptura con las tendencias trágicas de la cultura moderna:[41] rompe con la tendencia según la cual en la época moderna la totalidad de la vida se habría convertido en un puro medio, o mejor en una cadena de me-

---

36. *Ibíd.*, 47. Aquí está el preludio de interpretaciones como las actuales de Huntington, Occidente *versus* el islam, o la de Barber, *Jihad* versus *Macworld*.

37. W. Sombart, *opus cit.*, 65.

38. *Ibíd.*, 64. Para algunos analistas Sombart es un propagandista de la contienda (F. Lenger, «Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges», en W. Mommsen [editor], *Kultur und Krieg*, Munich, 1996, 65-76).

39. J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Londres, 1984.

40. G. Simmel, *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*, Frankfurt (1917), 1999. Ver al respecto el trabajo de P. Watier, «Georg Simmel et la guerre», en W. Mommsen (editor), *Krieg und Kultur*, Munich, 1996, 31-48.

41. G. Simmel, *opus cit.*, 37-53.

dios sin ningún fin, con la excepción de un protomedio que mediatiza cual substituto técnico de Dios (el dinero, Mammon *versus* Yavé) toda relación auténtica, y también rompe con la autorreferencialidad de la cultura objetiva que se independiza de su creador, el hombre, adquiriendo vida propia, no habiendo ya más que estructuras que remiten a estructuras. La guerra aparece, «me atrevería a afirmar, lo que la mayoría de nosotros ya ha experimentado, como lo que se puede nombrar como una situación absoluta. Todas las circunstancias, en las que nos movemos, tienen algo de relativo, ponderaciones que deciden entre el más o el menos y de las que dependen de una u otra manera. Ahora ya no hacemos frente a eso, ahora comparecemos con la fuerza de la acción, el peligro, la disposición al sacrificio ante una decisión absoluta, que no conoce ningún equilibrio entre el sacrificio y la ganancia, ni ningún cuando ni ningún pero, ningún compromiso ni ninguna referencia a la cantidad... Entonces la pregunta: ¿debe Alemania ser o no ser? no puede ser respondida con el entendimiento de los que comprenden ni con sus siempre relativos atrevimientos ni con el cariño infantil. Aquí decide sólo —también por aquellos a los que la palabra Idea no les pertenece ni la han comprendido nunca— la más alta instancia de nuestra esencia, eso que nos determina y que Kant llama "el poder de las ideas", es decir, el poder, un incondicionado. Todo lo singular y lo incondicionado, eso que nos determina, está ante nosotros: estamos ante el fundamento y el soporte de un Absoluto..., estamos ante el más alto ideal espiritual, ante el centro de nuestra experiencia...Yo amo a Alemania y por esa razón amo al diablo con todas las justificaciones "objetivas" de ese deber procedente de la cultura, de la ética, de la historia o de Dios... Irrefutable es sólo lo indemostrable, nuestra voluntad hacia Alemania está más allá de toda deducción».[42] Para Simmel una situación absoluta implica una decisión absoluta, con lo que está re-ontologizando la interacción social, proyectando un pretendido tiempo metasocial «auténtico» sobre el tiempo social «inauténtico» de una Europa en crisis, de una civilización en crisis.

Cuenta el historiador Alistair Horne que el ciclo de venganzas a lo largo de la historia contemporánea no podía ser

42. *Ibíd.*, 22-23.

más completo y lo ejemplifica refiriéndose a la historia franco-alemana compartida de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Según él, «Francia eligió como escenario para la humillación final de Alemania en 1919 la Sala de los Espejos de Versalles donde, en exaltación arrogante en 1871, el rey Wilhelm de Prusia se había proclamado a sí mismo Kaiser y, después Hitler, en 1940, elige para la escenificación de este momento de triunfo supremo (para el honor nacional alemán), el mismo lugar de la Francia de 1918».[43] Hitler, como sus predecesores alemanes y franceses, elige este sitio particular como «un acto de justicia reparadora». Sólo dentro del contexto de un largo escenario histórico, por supuesto, cualquiera de los eventos descritos puede ser visto en términos de «reparación». *No se puede salir de la historia para actuar sobre la historia*, como pretende Simmel, absolutizando, ontologizando, una crisis cultural y política. La historia en este contencioso nacionalista franco-alemán se proyecta como escenario de *tramas de venganza reparadora*. Lo mismo podemos decir de la fundación del Estado de Israel en 1948 como una «respuesta» al Holocausto y la I Guerra del Golfo como una reacción tardía a la debacle de Vietnam o el ataque norteamericano a Afganistán y a Irak como «represalias» ante el ataque del 11-S de 2001 al World Trade Center y al Pentágono. La narrativa histórica aparece en estos casos como tramas de venganza que se proyectan en el presente y condicionan el futuro.

El Estado nacional tiene para Max Weber el mismo valor que Jehová tiene en la historia del judaísmo antiguo. De hecho, para Weber, que fue un no-creyente en el sentido cristiano, el sentimiento nacional adopta la forma de una fe en Alemania.[44] La posición de Weber ante el tema de la guerra, y más en concreto de la Guerra del 14, se enmarca en su posición teórica general según la cual el Estado nacional es la forma moderna de la eternamente cambiante lucha por el poder, dentro del Estado y entre los Estados nacionales. Esto lo refleja en sus trabajos de análisis sociopolítico recogidos en sus

43. A. Horne, *To Lose a Battle: France 1940*, Boston, 1969, 582.

44. Así lo pone de manifiesto W. Mommsen en *Max Weber and German Politics, 1890-1920*, Chicago, 1984, 49. De hecho, afirma Max Weber: «Yo no dispararía un tiro o gastaría un marco en una guerra que no fuera una guerra nacional» (48).

Escritos políticos.[45] La lucha por el poder es un elemento básico no sólo en la organización gubernamental de la gente sino en toda la vida cultural de una sociedad. «Puedes cambiar los medios, las circunstancias, incluso el decurso básico de los acontecimientos y a aquellos que son responsables de él, pero no puedes abandonar la lucha (*Kampf*) misma... La paz significa el desplazamiento de la forma de lucha o del enemigo en la batalla, o de las circunstancias de la batalla o finalmente la oportunidad de selección y nada más. El conflicto no puede ser excluido de la vida social..., la paz no es nada más que un cambio en el carácter del conflicto».[46] La Lección Inaugural en la Universidad de Friburgo en 1895, le sirve a Weber para tematizar el concepto de «lucha por la existencia» en sentido sociológico. Analiza el problema de las explotaciones agrícolas cercanas al río Elba, en la frontera germano-polaca, en donde coexisten campesinos de origen polaco y jornaleros alemanes. Estos últimos se adaptan mejor a las condiciones cambiantes impuestas por el mercado capitalista, pero deben emigrar de las zonas económicamente más ricas, mientras que los campesinos polacos que se adaptan a las condiciones de subsistencia, debido a sus más bajas exigencias[47] con respecto al nivel de vida, en parte de carácter material, en parte de tipo espiritual, ven aumentar su presencia en las zonas de bajo nivel económico, evitando desplazarse de la zona. Weber considera importante el germanismo de las regiones orientales como algo que debe ser defendido y por cuya defensa debe comprometerse incluso la política económica del Estado para evitar la «avalancha eslava». Weber destila desprecio hacia los «eudaimonistas» que piensan que el desarrollo económico produciría con esfuerzo un incremento en la felicidad. Tal consi-

---

45. M. Weber, *Escritos políticos*, 2 volúmenes, México D.F., 1982. Los trabajos en los que me voy a detener son la lección inaugural de Friburgo «Estado nacional y política económica alemana» de 1895, los trabajos sobre la situación política y social en Rusia de 1906 y «Parlamento y Gobierno» de 1918.

46. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1990, 517. Sobre los distintos sentidos del concepto de lucha ver *Economía y Sociedad*, México, D.F., 1978, 31 y ss.

47. El pequeño cultivador polaco de las tierras orientales es un hombre que rehuye la pequeña y dinámica actividad agrícola del tipo más común en Alemania, por ejemplo en la llanura del Rhin, donde el jornalero agrícola alemán se inserta en el tejido urbano mediante el cultivo de productos destinados a la venta y el desarrollo del área hortofrutícola (ver M. Weber, *Escritos Políticos*, México D.F., vol. 1, 12).

deración pasa por alto la universalidad del conflicto y de la lucha entre grupos y entre naciones. «No hay *paz* en la *lucha* económica por la existencia... sólo la ilusión de paz... La triste realidad del problema de la población (de las poblaciones portadoras de distintas señas de identidad) nos impide ser eudaimonistas, ilusionarnos acerca de que la paz y la felicidad humana estén encerradas en el seno del futuro y creer que el espacio en que existe libertad de movimiento pueda ser adquirido, en el curso de la existencia terrena, sin una dura lucha del hombre contra el hombre... Para Weber, los frutos de los esfuerzos presentes, en su abrumadora mayoría, no se verán en las generaciones presentes, sino en las futuras, en nuestros descendientes..., un trabajo de política económica tampoco puede basarse sobre optimistas esperanzas de felicidad. Frente al sueño de paz y felicidad para el hombre, sobre la puerta del ignoto porvenir de la historia humana, está escrito: *lasciate ogni speranza* (abandona toda esperanza)».[48] En tal contexto de lucha, la promoción de los valores culturales y nacionales alemanes es de vital importancia para Weber. Si una consecuencia de la situación económica en el Este fue la amenaza a la cultura y a los intereses alemanes, una segunda consecuencia fue la crisis de liderazgo político ocasionada por la agonía económica de la clase de los Junkers en Prusia. A esto se suma la herencia política de Bismarck, que deja una nación sin ninguna voluntad política, con una burguesía y una clase obrera vacilantes en sus respectivas tareas históricas, y con un parlamento completamente impotente.[49] Así se entiende la reivindicación de Weber de una *necesidad de formar una clase dirigente dotada de instinto de potencia y de sentido nacional*. «Nuestro destino es que no somos un pueblo de siete millones sino una nación de setenta millones de alemanes, ubicada entre las potencias conquistadoras del mundo (Francia, Inglaterra y Rusia), con el deber de transformarse en un estado de gran potencia.»[50] La implicación alemana en la gue-

48. M. Weber, *Escritos políticos*, *opus cit.*, 16. Dice Weber: «a nuestros descendientes no debemos darles, como viático para su camino, la paz y la felicidad humana, sino más bien la *lucha incesante* por la salvaguardia y la elevación de nuestro carácter nacional» (*ibíd.*, 18).

49. *Ibíd.*, 74.

50. M. Weber, «Alemania entre las grandes potencias europeas», en *ibíd.*, 57-58.

rra no tiene otro «sentido», para Weber, que evitar la conversión de Alemania en un estado paria o, peor, su egiptianización política. En eso y en nada más que eso podemos cifrar el «peligro alemán». Así Weber va a defender un fortalecimiento del parlamento frente a las intromisiones de la burocracia y del oportunismo de los partidos políticos. «Todas las desigualdades de los derechos políticos del pasado eran reductibles a la desigualdad económicamente condicionada por la cualificación militar, que en un Estado y en un ejército burocratizados no existe. Frente al poder nivelador e ineluctable de la burocracia, que ha dado origen recientemente al moderno concepto de *ciudadano*, el instrumento de poder representado por la papeleta electoral, en último análisis, es *lo único que puede ofrecer* a quienes le están sometidos ese mínimo derecho a la "determinación común" sobre las cuestiones de una comunidad por la cual deberán estar dispuestos a hacerse matar (en el frente).»[51] Ante el comportamiento cortoplacista, dubitativo y errático de los partidos burgueses y de la socialdemocracia, Weber va a optar, finalmente, por la salida de un liderazgo plebiscitario-cesarista en torno al presidente del Reich, elegido directamente por los votantes. Se debe considerar que «la tan discutida "dictadura" de las masas requiere ni más ni menos que del "dictador", un hombre de confianza elegido por las masas (y no por el parlamento), al que éstas se sometan mientras goce de su apoyo».[52] Un presidente elegido por el pueblo que sea el jefe del poder ejecutivo, del aparato de control administrativo y que posea el derecho a un eventual veto y el poder de disolver el parlamento, representa el baluarte de la auténtica democracia, que no significa impotente renuncia ante la confusión, sino sumisión a un jefe elegido por ella misma.[53] Esta es la peculiar síntesis[54] que ofrece Max

51. *Ibíd.*, 192.

52. *Ibíd.*, vol. 2, 304.

53. Carl Schmitt y su teoría plebiscitaria del presidente del Reich como representativa de la voluntad política del pueblo, en contraste con la legitimidad que emana del parlamento, es una extensión sesgada pero conceptualmente consistente del propio de Weber (H. Mommsen, *Max Weber and the German Politics, 1890-1920*, Chicago, 1984, 383). Ver el interesante trabajo en esta misma línea de B.S. Turner: «Sovereignty and Emergency», en *Theory, Culture and Society*, vol. 19, 4, 2002, 106.

54. D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres, 1985, 54 y ss.

Weber entre un individualismo burgués de corte protestante en el plano interno del modo de vida y un nacionalismo liberal alemán en medio de una creciente remitologización de la violencia colectiva en todo el continente.

Dentro de la sociología francesa de comienzos del siglo XX, Émile Boutroux adopta un tono chovinista cuando llama a la cultura alemana *une barbarie savante* y relaciona esto con la amenaza representada por los hunos.[55] Henri Bergson, influido también por la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida), como Simmel, Scheler o Sombart —que habían apoyado el nacionalismo alemán frente al utilitarismo y el materialismo anglosajón— por su parte, sitúa el carácter «mecánico-artificial» de Prusia como algo repelente y hostil a la vida. La industria y el ejército se complementan mutuamente en la historia de Prusia. Si en este universo mecanizado tiene que expresarse la necesidad de una nueva vitalidad, ésta adoptaría la forma de un entusiasmo que procede del interior del propio individuo y que va más allá de las regulaciones del derecho.[56] «Todo lo mecánico se agota por el uso, mientras que la energía moral que se alimenta de un ideal eternamente vivo, se revivifica sin cesar ella misma y sin cesar rehace sus propios medios, como un alma que reconstituye su cuerpo».[57] Émile Durkheim, con una inequívoca vocación de activismo republicano, publica un ensayo intitulado: *Allemagne au dessus du tout*[58] (Alemania por encima de todo), en 1915, en donde critica la política alemana en la I Guerra Mundial que considera que *el Estado es poder* y critica a su principal mentor, Heinrich von Treitschke. Durkheim critica la concepción de Treitschke según la cual la autoridad del Estado es absoluta,[59] critica asimismo la actitud cínica hacia el derecho internacional,[60] la glorificación de la guerra como

55. E. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre*, París, 1915, 29.
56. H. Joas, *War and Modernity*, Londres, 2003, 68.
57. H. Bergson, *La signification de la guerre*, París, 1915, 34.
58. El texto de Durkheim, *Alemania por encima de todo: La mentalidad alemana y la guerra*, se publica en 1915 simultáneamente en español, francés, inglés, alemán y ruso, con claro interés propagandístico por la editorial Armand Colin en París. No se equivocaba Durkheim al elegir este título para su libro, tomado de los defensores del nacionalismo alemán, porque veinte años más tarde el nacionalsocialismo lo convertiría en uno de sus clichés más conocidos: «*Deutschland über Alles*».
59. E. Durkheim, *Alemania por encima de todo*, París, 1915, 10-11.
60. *Ibíd.*, 11.

la fuente de las más altas virtudes[61] y la denuncia de la «paz eterna» kantiana como algo no ético.[62] Todas estas consideraciones son un ataque frontal a los principios fundamentales de la ilustración alemana representada por Kant. En esta tesitura de nacionalismo militarista, denuncia Durkheim, nada hay por encima del Estado alemán (*Deutschland über Alles*), lo que significa una vuelta a la antigua moral romana, a la moral tribal, según la cual la humanidad no se extendía más allá de la tribu o de la ciudad. Frente al Estado fuerte defiende la sociedad civil fuerte, frente a una homogeneización de la conciencia colectiva por parte del Estado defiende una sociedad civil con presencia de representaciones colectivas y voluntades plurales.[63] No se entiende nada de la práctica alemana (la dirección apologética hacia la guerra), para Durkheim, sin enlazarla con el mito (del pangermanismo nacionalista) que expresa y del que depende.[64] Durkheim sitúa el «carácter mórbido-patológico de esta mentalidad» en que refleja un «des-orden moral»,[65] una ausencia de mecanismos de integración social propios de una sociedad diferenciada que recurre al uso de la violencia en manos del Estado. Para frenar esta tendencia, a juicio de Durkheim, Francia tiene una misión que cumplir y la guerra no significa el acta de defunción del ideal pacifista. El final de la guerra supuso, con la paz del Tratado de Versalles, un severo test a esta convicción, del que Durkheim ya no pudo ser testigo.

Del otro lado del Atlántico, John Dewey, probablemente el intelectual progresista más importante de Estados Unidos en este momento, aparece como una de las voces más cautelosas sobre el conflicto bélico. Dewey habla de una «tragedia del alma alemana»[66] en 1916, en donde las condiciones políticas no permitieron la autodeterminación democrática del individuo. La nación que ha producido una de las más lúcidas e

61. *Ibíd.*, 12.
62. *Ibíd.*, 13.
63. *Ibíd.*, 27-28.
64. B. Lacroix, *Durkheim y lo político*, México D.F., 1984, 211.
65. A. Giddens en Introducción a *Durkheim on Politics and State* (A. Giddens, editor), Stanford, 1986, 29.
66. J. Dewey, «The Tragedy of the German Soul» (1916), en Dewey, *Middle Works*, vol. 10, Carbondale, Ill, 305-309; del mismo autor: *German Philosophy and Politics*, Nueva York, 1915.

importantes contribuciones sobre el sujeto moderno, sin embargo, no la ha realizado en la práctica. Sólo lo podría hacer en la medida en que despliegue un proceso de democratización que permita un florecimiento del espíritu alemán que añada algo nuevo a la convivencia pacífica de las naciones democráticas. Dewey pretende combatir el fácil estereotipo, muy común en la época, que considera a la guerra como una lucha entre la democracia (USA) y la autocracia (Alemania). Tanto Dewey como su amigo Georges Herbert Mead se muestran leales a la línea básica establecida por el presidente Wodrow Wilson y su Sociedad de Naciones (1919), conformando el frente doméstico norteamericano de intelectuales liberales progresistas. Todos ellos tienen en común una profunda desilusión con el sueño de un progreso automático e irresistible, con ese «paraíso del tonto» del periodo anterior a la guerra, como lo llama Dewey: «confundimos rapidez de cambio con avance y tomamos cierto incremento en el confort del modo de vida como si fuerzas cósmicas estuvieran inevitablemente alterando la totalidad del modo de vida».[67] En 1929 Mead, en un trabajo intitulado *National Mindedness and International Mindedness*, expone sus ideas referentes a la regulación pacífica del conflicto internacional, desmarcándose de las ideas de W. James en un trabajo publicado en 1910.[68] La sociedad, a juicio de Mead, es la interacción de sujetos individuales, una interacción que sólo es posible si a partir de su diversidad emerge la unidad. «La sociedad es la unidad en la diversidad».[69] Pero esta unidad no depende, en la sociedad moderna, de un alma nacional, de impulsos y emo-

---

67. J. Dewey, «Progress», en *Character and Events*, vol. 2, Nueva York, 1929, 820.

68. Afirma W. James en «*The Moral Equivalent of the War*»: «Hay algo altamente paradójico en la relación del hombre moderno con la guerra. Pregunta a millones de nuestros conciudadanos, del norte y del sur, si ellos votarían ahora (si esto fuera posible) tener nuestra guerra de la Unión borrada de la historia y el informe de una transición pacífica al tiempo presente sustituido por sus marchas y batallas y, probablemente, sólo un puñado de excéntricos diría que sí. Estos antecesores, estos esfuerzos, estas memorias y leyendas, son la parte más ideal de lo que poseemos juntos, una posesión espiritual sagrada de más valor que toda la sangre derramada. Pregunta todavía a esa misma gente si pensando fríamente comenzarían otra guerra civil ahora para ganar otra posesión similar y ningún hombre ni mujer votarían por tal proposición» (G.H. Mead: «National Mindedness and International Mindedness», *The International Journal of Ethics*, vol. 39, 4, 1929, 385).

69. G.H. Mead, *opus cit.*, 396.

ciones colectivas o de un instinto masculino beligerante e innato sino de una mentalidad nacional basada en el bien público e intereses comunes. La integración social no surge a partir de los instintos sino en el nivel de la formación colectiva de la voluntad.[70] La institucionalización de las formas de discusión abierta y la solución racional de conflictos de interés, tanto en el nivel nacional como en el internacional, constituyen la opción más justa y razonable.

Una vez escuchadas las diferentes voces sociológicas sobre el fraseado histórico en *stacato* que representa la discontinuidad histórica de la Gran Guerra voy a analizar a continuación las afinidades existentes entre Estado nacional, capitalismo y poder militar.

3. **Las afinidades electivas entre Estado nacional, capitalismo y poder militar**

En la gestación de la modernidad, como programa cultural y político, como imaginario social, que surge en Europa occidental a partir del siglo XVIII, debemos descartar hipótesis monocausales, que o bien sitúan al factor exclusivamente económico o bien a la ética protestante o bien a las revoluciones liberales y burguesas, como las causas de una nueva imagen del mundo, y debemos fijarnos más en un concurso de circunstancias que configuran una *complejidad multidimensional* dentro de la evolución siempre contingente de las sociedades. La modernidad no es un periodo histórico que se apoye exclusivamente en una prodigiosa transformación en el ámbito de las ideas, configurando de hecho una cosmovisión cuyas características principales serían, como hemos visto, su permanente mutabilidad y su extraordinaria capacidad de adaptación a contextos sociales enormemente distintos, sino que se sustenta igualmente en una serie de importantes afinidades electivas entre instituciones tan relevantes como el Estado nacional, el capitalismo y la industrialización de la guerra, como veremos.

La guerra hace al estado y el estado hace la guerra, afirma

70. H. Joas, *War and Modernity*, Cambridge, 2003, 75.

Ch. Tilly.[71] La construcción del estado moderno en Europa viene impulsada, de forma importante, por transformaciones militares y tecnológicas. La introducción de armas de fuego y el desarrollo de la artillería debilitan la posición social de los ejércitos de caballeros feudales. La amplia efectividad de la infantería condujo a un incremento de las fuerzas armadas, lo que aumentó la presión para construir unidades políticas más grandes. Cuanto más centralizada fue una unidad política, más éxito alcanzó frente a unidades menos centralizadas.[72] De la variedad política existente todavía en la Edad Moderna temprana, manifestada en la coexistencia de ciudades-estado, pequeños estados e imperios, emerge la estructura de poder uniformizadora del Estado nacional. El surgimiento de los estados modernos europeos es el resultado de un proceso de conquista y de fusión de unidades de autoridad y de territorios en el que los estados investidos de poder, militarmente, incorporaron por la fuerza unidades políticas más débiles. En el siglo XIV existían en Europa en torno a 1.000 unidades políticas independientes, en 1.500 el número se redujo a 500, en 1789 a 350 y en 1900 en torno a 20[73] y los conflictos armados tienen un papel preponderante en estos procesos de centralización y de fusión de la nación y del estado. La guerra ha actuado como estímulo permanente de creación de recursos fiscales para el estado. Cuantos más recursos disponibles existieron más fuerte fue la capacidad para la autoafirmación militar y cuanto más fuerte es la integración estatal mayor es la presión que procede de los súbditos del estado sobre las élites para conseguir una redistribución del poder político a través de una rejilla de derechos y deberes, quizás el binomio *ciudadano-soldado*[74] es el que mejor refleja esta situación. Si en torno al primero se sitúan los derechos, en torno al segundo se dibujan los perfiles de los ejércitos de masas y el servicio militar obligatorio. En este sentido podemos diferenciar

71. Ch. Tilly, «Reflections on the History of European State Making», en Ch. Tilly (editor), *The Formation of National-States in Western Europe*, Princeton, 1975, 42.

72. R. Bean, «War and the Birth of the Nation-State», *Journal of Economic History*, 33 (1973), 203-221.

73. Ch. Tilly (editor), *The Formation of National States in Western Europe*, *opus cit.*, 17-48.

74. M. Janowitz, «Militärische Institutionen und Staatsburgerschaft», en Knöbl y Schmid (editores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 131.

tres complejos de derechos: los que conciernen a la reproducción cultural (libertad de pensamiento, de prensa, de comunicación), los que aseguran la integración social (libertades de asociación y de asamblea) y los que aseguran la socialización (protección de la privacidad, intimidad e inviolabilidad de la persona). Éstos están relacionados con otro conjunto de derechos que median entre la sociedad civil y la economía capitalista (derechos de propiedad, contrato y trabajo) o el moderno estado burocrático (derechos electorales de los ciudadanos, y derechos de bienestar de los clientes de la burocracia).[75] En este proceso de *nation building and citizenship* (Reinhard Bendix) es de vital importancia el despliegue de una movilización política de la población para la que se habilitan símbolos, historias y narrativas que configuran comunidades de interpretación, de memoria, de experiencia, de acción y, en algunos casos, de odio, expresión del «nosotros» moderno organizado estato-nacionalmente. Liah Greenfeld[76] afirma que el nacionalismo ha jugado un importante papel en la reorientación de la actividad económica hacia el crecimiento. Al lado del impulso adquisitivo, típicamente capitalista, surge una nueva forma secular de conciencia colectiva, el nacionalismo. Hay tres elementos importantes de contenido ideológico que proceden de las revoluciones americana, francesa y de la revolución de Cromwell: Primero, que su propaganda fue proclamada de forma nacionalista, en códigos nacionalistas, a través de procesos de «nacionalización»,[77] que convierten al campesino, al comerciante, al artesano, en francés, en inglés, en alemán, en español. Segundo, la definición normativa e ideológica del concepto de ciudadanía desarrolla un efecto ideológico de vital importancia, la integración del ciudadano en las fuerzas armadas revolucionarias. Tercero, sin embargo, en las sociedades industriales avanzadas, con grandes niveles de in-

---

75. J. Cohen y A. Arato, «Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society», en *Zwischenbetrachtungen*, A. Honneth, Th. McCarthy (editores), Frankfurt, 1989, 502.

76. L. Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, Cambridge, Mass., 2001.

77. Ver los clásicos trabajos de E. Weber: *Peasants into Frenchmen*, Stanford, 1976 para explicar el caso francés; de G.L. Mosse: *The Nationalization of the Masses*, Nueva York, 1975 para el caso alemán; L. Colley, *Brittons. Forging the Nation 1707-1837*, Londres, 1992, para el caso británico; y J. Álvarez Junco: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, 2001, para el caso español.

greso, de instrucción y de libertad de elección y de crítica, se desarrollarán movimientos antimilitaristas que socavan la estructura de derechos y deberes recogida en el binomio revolucionario ciudadano-soldado.[78]

Los regímenes revolucionarios de la Edad Moderna y contemporánea han desencadenado el apoyo de los ciudadanos-soldados a las guerras nacionales —la «nación en armas»— y supranacionales, logrando «borrar» las fronteras y las diferencias de clase. Las nuevas organizaciones así como la unidad política que surge entre la vanguardia revolucionaria y sus seguidores —sobre todo en orden a consolidar el poder de la primera— promueven la movilización de recursos simbólicos, económicos y militares dentro del estado nacional para la guerra contra otros estados. Esto lo ha puesto de manifiesto Theda Skocpol en su teoría de las revoluciones.[79] Éstas se explicarían no tanto por referencia a las intenciones de las élites o de las masas revolucionarias sino desvelando las conexiones existentes entre las crisis de modernización interna de los estados en un escenario de competencia internacional, tanto económica como política, y las diferentes constelaciones interestatales de guerra. Como ya vio Max Weber, los estados nacionales no son buenos samaritanos movidos por El Sermón de la Montaña,[80] sino celosos constructos de poder siempre expectantes del incremento o de la reducción de sus posibilidades de poder en el cambiante mapa del concierto internacional. *Las revoluciones fortalecen la capacidad nacional para desencadenar sangrientas guerras contra enemigos externos.* Las condiciones de posibilidad para el surgimiento de las revoluciones se producen cuando las administraciones centralizadas y semiburocráticas y las organizaciones militares del antiguo régimen se resquebrajan bajo la presión de las crisis internacionales y de las diferencias internas entre el monarca y los estratos propietarios superiores y, también en gran medida, cuando una gran parte del campesinado actúa

78. M. Janowitz, «Militärische Institutionen und Staatsburgerschaft», en Knöbl y Schmid (editores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 145.

79. Ver su trabajo clásico sobre las revoluciones: *States and Social Revolutions*, Cambridge, 1979, y sobre todo «Soziale Revolutionen und Massenmobilisierung», en Knöbl y Schmid (editores), *opus cit.*, 78 y ss.

80. M. Weber, *opus cit.*, 162, 165.

violentamente contra los propietarios. Los dirigentes revolucionarios pueden, y de hecho, conectan la necesidad de la guerra contra un enemigo externo con las luchas de poder internas; pueden usar —y abusar de— la existencia de ciertos sentimientos nacionalistas o de conflictos de clase para motivar a sus seguidores en orden a luchar, y a morir si fuera preciso, por el nuevo régimen. Existe una conexión entre la lucha de clases y el conflicto entre superpotencias. El enemigo externo podría de forma plausible ser identificado con un enemigo interno de clase y la lucha contra ambos entonces representaría la defensa de la civilización.[81] Veamos todo esto en toda una serie de revoluciones que tienen lugar a partir de 1789. La revolución francesa que establece la «República de la Virtud», sin embargo, pronto experimentará una metamorfosis en la que la creatividad social inicial que representa el trabajo del imaginario social[82] revolucionario en la historia en forma de democracia radical y derechos individuales, procediendo a una diferenciación frente al pasado monárquico, dará paso a tendencias sectarias, totalistas y totalitarias de tipo jacobino[83] y a una expansión nacionalista sin precedentes. Napoleón estableció un régimen burocrático y conservador pactado con los pequeños propietarios campesinos y con la Iglesia, cuya influencia sobre el campesinado era enorme entonces. Impulsa la movilización militar de masas y crea el ejército de ciudadanos-soldados dotándole de gran movilidad. Tanto Robespierre como Napoleón son dos consecuencias no deseadas de la revolución burguesa, pero tan o más reales que aquélla.[84] La participación del pueblo en la lucha política así como la conciencia misional del nacionalismo francés se dirigen hacia fuera fortaleciendo asimismo los movimientos nacionalistas en toda Europa. En los casos de las revoluciones rusa y china, auspiciadas bajo la guía de partidos leninistas, con un modelo de administración hipercentralizado, las energías autoritarias movilizadoras de masas auspiciadas por los

---

81. M. Mann, «Krieg und Gesellschaftheorie», en Knöbl y Schmid (editores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 44.

82. Ver el trabajo de C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 2 volúmenes, 1983, 1989.

83. Ver el trabajo de F. Furet, *Penser la revolution francaise*, París, 1978.

84. F. Furet, *El pasado de una ilusión*, Madrid, 1995, 23.

gobiernos posrevolucionarios tienen objetivos distintos a los de la Revolución Francesa —las conquistas militares *imperiales*— como son los relacionados con el despliegue del desarrollo económico, es decir, el alcanzar el estadio de potencias industriales independientes. En cualquier caso, ambos regímenes, tanto la Rusia soviética como la China comunista, disponen de una gran capacidad para la guerra y, de hecho, hacen uso de estas capacidades. Rusia se ve en la necesidad, en la I Guerra Mundial, de aprovechar políticamente la participación de las masas en una guerra internacional pero, cuando el ejército vuelve a casa con las botas gastadas y con la moral por los suelos en 1917 —algo que Boris Pasternak ha recogido con gran acierto en su *Doctor Zhivago*—, el malestar social se transforma en una guerra civil interna, con arreglo a esa repentina alternación de lo que Lev Tolstoi llama ímpetu y resignación del alma eslava, que se dirige en parte contra el campesinado y en parte en el seno de las élites descontentas (la *intelligentsia* rusa) contra el seudoconstitucionalismo y la seudodemocracia del régimen zarista. Ya después de la II Guerra Mundial, en el periodo estalinista, con un modelo de «revolución desde arriba», el socialismo soviético realmente existente se ha proyectado como una burocracia de guerra[85] en constante proceso de rearme y de movilización militar, situando a la guerra en el centro de las preocupaciones políticas. En el caso de China, la revolución de 1949 «creó un nuevo ejército chino»,[86] a partir de las guerrillas que lucharon en la guerra civil, que proyectó su musculatura militar, más tarde, en la guerra de Corea, en la India y en Vietnam. Estas tres revoluciones clásicas han transformado monarquías centenarias en estados nacionales movilizados por las masas, la mayor parte de las otras revoluciones sociales de la historia moderna se suceden en países en vías de desarrollo, así aquellas que se realizan a la sombra de grandes potencias, como son los casos de México (1910), Cuba (1959), Bolivia (1952) y Nicaragua (1979) o la revolución «comunista» en Vietnam y la revolución «islámica» en Irán. Después de pasar revista a las relaciones existentes entre las revoluciones sociales y la gue-

85. De hecho, el periodo de posguerra se ha caracterizado como *Guerra Fría*.
86. R. Adelman, *Revolution, Armies and War*, Boulder, Colorado, 1985, 144.

rra debemos establecer, ahora *cum fundamento in re, una interacción entre la posición de UN estado en la estructura internacional de poder y SU propia modernidad interna.*[87]

Siempre se ha afirmado que *la guerra incrementa la integración social.*[88] Desde Homero, pasando por Shakespeare, hasta Tom Clancy, la guerra, más que ninguna otra empresa humana, puede transformar la división política y el enfrentamiento civil en una unanimidad patriótica sagrada. Ya lo decía René Girard,[89] el hecho de odiar unánimemente es la medicina más efectiva para una comunidad humana. Esta unidad se puede alimentar a partir de diferentes fuentes, por una parte, la que procede del creciente prestigio del poder de un estado que ha resultado vencedor en una contienda militar pero, por otra parte, se produce un incremento de la integración social también a partir de las reacciones defensivas legítimas de un estado (como en el caso de las guerrillas partisanas españolas frente a la invasión de las tropas napoleónicas al comienzo del siglo XIX) frente a la agresión, sometimiento o conquista por parte de otro estado. Sin duda, la guerra representa, probablemente, el más importante catalizador de movilización social, no precisamente porque apela a la racionalidad del actor social sino precisamente por todo lo contrario, porque le pide a éste que no tenga en cuenta o que ponga entre paréntesis una formación racional de la voluntad. El «actor» de la guerra no es una colectividad dentro del estado contra el estado, es un sujeto[90] colectivo, un estado de la conciencia colectiva nacional,

---

87. H. Joas, *War and Modernity*, Cambridge, 2003, 47.

88. En el campo de la antropología E.E. Evans Pritchard (*Los Nuer*, Barcelona, 1977, 166) muestra cómo la tribu sudanesa de los *nuer* está diferenciada internamente en segmentos semejantes con arreglo a lo que el llama *fisión* intragrupal, pero, la diferenciación deviene desdiferenciación, en otras palabras, *fusión* intragrupal, cuando surge un enemigo externo, una amenaza externa, ante la que se unen, en este caso la amenaza está representada por los vecinos *dinka*. También Georg Simmel, en el campo de la sociología, ha puesto de manifiesto el mismo mecanismo: «Los grupos, y especialmente las minorías, que viven en conflicto... a menudo rechazan las aproximaciones o la tolerancia procedentes del otro bando. La naturaleza cerrada de su posición, sin la cual no pueden seguir luchando, se haría borrosa... En el seno de ciertos grupos puede que incluso sea una muestra de sabiduría política encargarse de que haya algunos enemigos con el fin de que la unidad de los miembros sea efectiva y para que el grupo siga siendo consciente de que esta unidad es su interés vital» (*Sociología*, vol. 1, 1977, 265-355).

89. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983.

90. A. Touraine, *Critique de la modernité*, París, 1992, 271.

auto-revestido de moralidad, que actúa contra otro u otros estados considerados como inmorales por aquél. De aquí que en muchos casos la guerra adopte la forma de una «cruzada moral», de un movimiento social,[91] de una lucha simbólica entre el bien y el mal.

Como elementos característicos de un proceso de *racionalización técnica de los instrumentos para el ejercicio de la violencia colectiva moderna* cabría citar: *a*) la aplicación de técnicas de producción industrial al armamento. Dos elementos construyen la base tecnológica de los ejércitos de masas, por una parte, la introducción de armas de fuego y de la moderna artillería y, por otra parte, los nuevos sistemas de transporte y comunicaciones que permiten coordinar las acciones de un sin número de soldados y máquinas. A esto habría que sumar la introducción de las fuerzas armadas aéreas así como, más recientemente, el estacionamiento de armas nucleares. *b*) La profesionalización del ejército, incluyendo el abandono del uso de mercenarios, es otro importante elemento. Esto significa una creciente burocratización y jerarquización de rangos dentro del ejército. Del soldado-ciudadano que procede de las revoluciones americana y francesa, sujeto al servicio militar obligatorio, se pasará, sobre todo después de la II Guerra Mundial, al servicio voluntario y profesionalizado. *c*) La reorganización del cuerpo de oficiales, cuya procedencia inicial es el patriciado aristocrático, tanto en Europa como en América (tal es el caso de George Washington), tenderá a reclutar sus cuadros entre un espectro social mucho más amplio. *d*) Tiene importancia tanto la supresión de los aspectos rituales y de espectáculo de la guerra, quizás simbolizado por encima de todo en el rechazo de uniformes vivamente coloreados que dan paso a los uniformes de camuflaje, así como la renuncia a un heroísmo de corte clásico en donde lo principal era el soldado «equipado de cuerpo» dispuesto a la lucha cuerpo a cuerpo en aras de la eficacia de un soldado más «equipado de mente», de habilidades, de *know how* técnico, más allá de la furia y el valor de los viejos guerreros. *e*) Sin duda, tiene así mismo relevancia la integración de las campañas de tie-

91. E. Tiryakian, «War. The Uncovered Dimension of Modernity», *International Sociology*, vol. 14, 4 (1999), 484.

rra, mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes. Se pasa de la guerra *limitada* a la guerra *total,*[92] sobre todo a partir de la I Guerra Mundial.

4. ¿Modernidad y/o barbarie?: Auschwitz y después

Hemos desvelado la conexión existente entre el estado nacional, el capitalismo y la guerra, poniendo de manifiesto el vínculo selectivo que hay entre la modernidad y la violencia colectiva, al desenmascarar una cierta concepción de la vida moderna como civilización moderna sin violencia. Ahora voy a analizar el significado de tal «barbarie moderna».

La barbarie, para Hobbes, veíamos que no es algo de alguna manera caótico, amenazante, el desorden que irrumpe súbitamente en medio del orden, como ocurre en los colectivos «primitivos» que estudia la antropología, sino un estado de violencia incontrolada. La barbarie es el motivo de la construcción del Leviatán, de la concentración de todo poder y violencia *en manos* del soberano y en última instancia del Estado. El Leviatán es la forma moderna, en el siglo XVII, de las guerras de religión en Europa, de afrontar el problema de la violencia. El Leviatán transforma el implante del miedo a la propia muerte violenta en el miedo al Estado, es decir, la inseguridad del desorden de una «guerra del hombre contra el hombre» en la seguridad del orden del Estado. La violencia está, al mismo tiempo, presente (como posibilidad inminente) y ausente (como aquel pasado inevitable a evitar). Niklas Luhmann habla de una *temporalización* de la barbarie en la gestión política de la violencia, a lo que llama «técnica civil» (*bürgerliche Technik*).[93] La expresión se emplea en relación a la representación hobbesiana, pero experimenta una generalización según la cual la violencia es siempre eso que estuvo «antes»,[94] el acto fundacional del sistema y eso que «está tras nosotros» que siempre amenaza, lo que radica *ante* nosotros y

92. A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 223-224.

93. N. Luhmann, *Poder*, Barcelona, 1995, 93.

94. Recordemos el concepto de violencia originaria que estaría en el origen del ser humano tal y como lo muestra René Girard en una gran parte de sus trabajos. Ver *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, 2002, 53 y 115.

que en cualquier caso puede y debe ser evitado. Históricamente se manifiesta, por ejemplo, en lo que muestra la Ilustración, considerando a la Edad Media como «Edad oscura» (y, coextensivamente, podríamos citar a la barbarie nazi como una vuelta a lo más oscuro y tenebroso de la Edad Media). Otro modelo de pensamiento se centra no tanto en la temporalización sino en la *espacialización* de la violencia, como cuando se dice: «está debajo o detrás (de los Pirineos o del estrecho de Gibraltar) de nosotros». La barbarie protomoderna está en zonas delimitadas y la delimitación se hace por referencia a nosotros y desde nosotros.[95] Es una zona donde está el campo de batalla, una zona que aparece como lo «todavía no» civilizado y, por tanto, bárbaro frente al «mundo civilizado», una zona «fuera» de los límites de la civilización. Este es el retrato que surge de la modernidad europea que debe hacer frente a las crisis catastróficas del siglo XVII y que continúa de alguna manera hasta 1914. El proceso civilizatorio sería el principio de la sociedad moderna y la barbarie su contraprincipio. La *grand récit* (en los términos de Lyotard) que constituye a las sociedades modernas es la de un *progreso constitutivo y continuado de la civilización.*[96] La sociedad moderna se presenta en esta tesitura como el resultado de un «proceso de racionalización occidental», en los términos de Weber, que penetra todos los órdenes y formas de vida. Tanto Herbert Spencer como Auguste Comte describen procesos evolutivos según los cuales cuanto más diferenciada y más civilizada es una sociedad más alejada está de la barbarie. Norbert Elias y Michel Foucault analizan cómo la modernidad se caracteriza por desplegar procesos de domesticación y cuidado de los potenciales destructivos de la barbarie premoderna. Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel y Émile Durkheim muestran en sus análisis una ambivalencia calculada que pone de mani-

95. Esto lo ha puesto de manifiesto muy bien Edward Said en su conocido trabajo: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, 1995 así como también T. Todorov en el trabajo: *La conquista de América. El problema del otro*, México D.F., 1987. Este criterio de espacialización de la violencia, como veremos se ha transformado después del 11-09-2001 «norteamericano» y después del 11-03-2004 «español», creando un «ahora en todos los sitios» de la violencia.

96. Ver los trabajos de R. Koselleck: *Vergangene Zukunft* (Futuros pasados), Frankfurt, 1979 y de H. Blumemberg: *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985.

fiesto la relación existente entre la metanarrativa del moderno proceso de civilización, en términos de incremento de las fuerzas productivas, de racionalización social y de división del trabajo, y la metanarrativa del moderno proceso que lleva a la barbarie, en términos de exclusión social, de burocratización y proletarización psíquica y de anomia.

Los desgarros que esta auto-imagen conlleva frente a las trincheras de Verdún durante la I Guerra Mundial, con la barbarie aquí y ahora, *intra muros* y técnicamente *up to date*, conducen no a otro autorretrato (el enésimo de un eterno retorno de la violencia y la barbarie) sino a buscar el ámbito en el que recae esta auto-imagen predominante de vacío temporal y local. Allá donde la civilización misma se convierte en un problema pudiera ser considerada su relación con su «otro lado» como algo que debe ser redefinido. La «civilización» es un esfuerzo permanente que no puede ser relajado, como ya han visto Freud y Elias. La civilización es una fina coraza protectora ante cuyo deterioro se debe estar muy atento, la barbarie irrumpe cuando no se le presta atención. Tanto para Freud como para Norbert Elias y Thomas Mann nos encontramos ante la sospecha de que los esfuerzos civilizatorios pueden ser sobrecargados —«cansado de mí mismo», decía Félix Krull, uno de los personajes de Mann— y hacer retroceder al hombre moderno a un estado de barbarie que se creía ya superado;[97] éste no está preparado institucionalmente, moralmente, socialmente ni intelectualmente, para hacer frente a los retos que él mismo ha generado, aunque lo haya hecho de forma inintencionada.

Otro modelo interpretativo surge como consecuencia del Holocausto y es el que aparece en los *Fragmentos filosóficos* que más tarde Horkheimer y Adorno recogen en la *Dialéctica de la Ilustración*. El optimismo ilustrado de Spencer, Comte y Marx se convierte ahora en un manifiesto pesimismo, todavía ilustrado, que camina de la mano de Nietzsche. Según este diagnóstico de la época —no olvidemos que el trabajo se publica al final de la década de los cuarenta—, la barbarie no queda neutralizada como contraconcepto de la civilización sino que la propia modernidad es barbarie al establecerse una afinidad perver-

97. J.Ph. Reemstma, «Das Implantat der Angst» en M. Miller y H-G. Soeffner (Editores), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 30-31.

sa entre la razón instrumental, el dominio de la naturaleza y el exterminio selectivo del hombre simbolizado en la espantosa *Shoah*.[98] La modernidad civilizadora se muestra en su núcleo como barbarie. La barbarie no es el lado amputado de la modernidad sino esta misma. El Leviatán no ha perdido sus controles sino que él mismo ha concentrado poder y violencia de forma casi absoluta creando individuos útiles como fuerza de trabajo y dóciles como fuerza política. La barbarie no es ya eso que está «antes» o «fuera» de la civilización, como ocurría en la concepción hobbesiana, ni lo que la interrumpe, sino *lo que la mantiene en marcha*. La separación del poder y de la violencia era para Hobbes una fuente constante de preocupación, así como todo intento orientado a limitar el poder del Leviatán. El poder que se basa en el acuerdo y no en la coerción no tiene valor, más aún, es peligroso. Esta no es sólo una obsesión hobbesiana sino que ha penetrado profundamente en el pensamiento social hasta el punto que Max Weber define al Estado como «un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente»[99] y, relacionado con esto, Weber apunta «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato», es decir, habla no del apoyo a un mandato sino de la obediencia a tal mandato. Sin embargo, Hannah Arendt va a criticar esta equiparación entre el poder y la violencia potencial; para Arendt, el «poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente»,[100] bajo consentimiento mutuo, sin coerción ni violencia, sin embargo, la violencia «se distingue por su carácter instrumental»,[101] por la posesión de medios y recursos para imponer decisiones a otros. «La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia: lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder».[102] La prácti-

98. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1992, 59 y ss.
99. M. Weber, *Economía y Sociedad*, México D.F., 1978, 43.
100. H. Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, 1973, 146, 154.
101. *Ibíd.*, 148.
102. *Ibíd.*, 155.

ca de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento.

El implante del miedo ante la barbarie como consecuencia de una hipotética ruptura del poder del Estado, ha generado como contrapartida una nueva obsesión en la modernidad, la fetichización del consenso como último y auténtico objetivo de nuestras preocupaciones, pero desgraciadamente el consenso es sólo uno, quizás el más apreciado y escaso de los objetivos en la lucha, o una de las alternativas posibles. De hecho, la primera mitad del siglo XX en Europa ha servido para verificar que la promesa incumplida de seguridad del estado, anunciada por Hobbes, ha producido la irrupción nuevamente de la barbarie en la historia, y así lo ponen de manifiesto los asesinatos de masas del nacionalsocialismo y el Gulag del socialismo realmente existente.

Un tercer modelo de relación entre la modernidad y la barbarie sería aquél según el cual el proyecto normativo de la modernidad emerge dentro de un proceso de civilización, de racionalización, de las cosmovisiones, cuya expresión más aceptable estaría representada en la formación discursiva de la voluntad a través de una democracia deliberativa ejercida por medio de sujetos libres sólo sometidos al baremo crítico del mejor argumento. Esto no significa que hayamos alcanzado un estadio ilustrado, en el sentido anunciado por Kant sino, más bien, que continuamos en un proceso de ilustración,[103] por tanto, nos hallamos en un *proyecto todavía inacabado*[104] de modernidad desde el que se podría actuar frente a los potenciales regresivos de la barbarie. La modernidad, en cuanto tal, a juicio de Habermas, no muere en Auschwitz, aunque una modernidad selectiva, efectivamente, acabe en los campos de exterminio. El problema para Habermas no es que la ilustración haya fracasado como un proyecto intelectual sino que su actitud crítica original hacia la historia se ha perdido, abriendo el camino a la barbarie política.

Si bien estos tres enfoques subrayan importantes aspectos

---

103. I. Kant, «Qué es la ilustración», *Filosofía de la historia*, México, 1981, 34. Podemos «ser *civilizados* hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero, para que nos podamos considerar como *moralizados* falta todavía mucho» (I. Kant, «Idea general de una historia en sentido cosmopolita», en *opus cit.*, 56).

104. J. Habermas, *Die Moderne- ein unvollendetes Projekt*, Frankfurt, 1981, 32-55.

de la barbarie moderna, creo que podemos dibujar un cuarto enfoque cuya pretensión sería no tanto acabar con la barbarie, porque es tan inacabable e inevitable al menos como lo es la propia civilización, como analizar las estructuras de mediación entre la modernidad y la barbarie. Los órdenes sociales y las comunidades presuponen la construcción de límites y la diferencia adentro/afuera.[105] Cada orden social, podemos decir, se basa en un esquema clasificatorio que funciona con arreglo a una distinción que incluye y que excluye personas y cosas relacionadas con ellas. Orden y crisis, lo propio y lo ajeno, la civilización y la barbarie, son sólo lados distintos de una misma diferenciación y ambos lados se correfieren, cada avance civilizador agudiza asimismo la percepción de la barbarie y la crisis, de hecho, «orden y desorden son, a juicio de Zygmunt Bauman, dos gemelos modernos».[106] *No existe una tendencia socialmente condicionada a la realización exitosa del orden civilizatorio*, como pensaban los fundadores europeos de la sociología y sus epígonos norteamericanos de las teorías de la modernización, *sino una disputa entre orden y desorden cuyo resultado final es altamente contingente, especialmente en la modernidad.*

Una primera delimitación de la estructura de la barbarie está relacionada con las formas de mediación que existen entre el adentro y el afuera. Las construcciones sociales de límites diferencian entre el ámbito interno de una comunidad y una variedad de extraños que viven fuera de tal ámbito y son considerados como radicalmente «otros» o «ellos» y, por tanto, estigmatizados como bárbaros y salvajes, ante los que se construye una distancia espacial, territorial, o bien son categorizados como individuos liminares, ante los que se construye una distancia social y son clasificados como: advenedizos, parias, turistas y vagabundos.[107] El contraste entre ciudadano y bárbaro puede ser mitigado por medio de una serie de estadios rituales de asimilación a través de los que el extraño,

---

105. Ver los trabajos de F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, D.F., 1976, M. Douglas, *Purity and Danger*, Londres, 1966, y J-C. Rufin, *Das Reich und die neuen Barbaren*, Berlín, 1993.

106. Z. Bauman, «Modernidad y ambivalencia», en J. Beriain (editor), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, 77.

107. Ver el trabajo de Z. Bauman, *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, 1999.

situado fuera de la sociedad, puede ser absorbido, vía misión y educación y vía procesos complejos de *estratificación*. Los «otros» descubiertos en el siglo XV en América —los indígenas— no eran súbditos españoles, como sus conquistadores, sino el *objeto* de un contrato.[108] En la *great chain of being*,[109] estos extraños fueron situados en el final más bajo de la pirámide de estratificación social. No eran ni dioses ni enemigos, sino cosas que se encuentran, se toman en propiedad y se dispone de ellas.[110] Cuando el extraño viene, o es traído a la fuerza, como es el caso de los esclavos afroamericanos, lo bárbaro se experimenta entonces como próximo espacialmente, creándose otro tipo de distancia social interior a través de la segregación racial en guetos, construyéndose de esta guisa una «nueva infraclase» basada en el color de la piel. En las sociedades modernas, diferenciadas funcionalmente, las fronteras limitadoras de la civilización son más permeables[111] que en las sociedades tradicionales, creándose un *ámbito liminar de mediación*,[112] de contacto, entre el interior «puro» de la civilización y el exterior «impuro» o «contaminado». Las sociedades, y especialmente las modernas, no son cajas fuertes impenetrables, por tanto, nos sentimos inclinados a utilizar la metáfora del «puente»[113] que media entre dos orillas frente a la «puerta» que impide el contacto cultural, más propia de épocas pasadas. Otra forma de mediación entre el adentro y el afuera civilizacional es la *temporalización*. En lugar de la separación entre ciudadano y bárbaro se sitúa la diferencia entre pasado y futuro; mientras el pasado representaría la barbarie sin historia, el futuro histórico representaría el horizonte de desbarbarización. También puede ocurrir que el presente sea el

---

108. U. Bitterli, *Alte-Neue Welt*, Múnich, 1986, 18.

109. A. Lovejoy, *The Great Chaing of Being*, Cambridge, Mass, 1982.

110. En las colonias españolas se consideró, vía bautismo, el que los «nativos» americanos al menos en «lo más bajo» de la jerarquía social pudieran tener un lugar, mientras en las colonias anglosajonas quedaron totalmente excluidos. Ver S. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México. D.F., 1987, 195 ss; O. Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata*, Barcelona, 1996, 72 ss., 98 ss.

111. N. Luhmann, «Jenseits von Barbarei», en M. Miller y H.-G. Soeffner (editores), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 219-231.

112. B. Giesen, «Die Struktur des Barbarischen», en Miller y Soeffner, *opus cit.*, 118-119.

113. Tomo esta idea de G. Simmel en su trabajo «Puente y puerta» recogido en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986.

espacio de tiempo donde re-aparece la barbarie al producirse un olvido colectivo sobre los orígenes de la barbarie en el pasado. Frente al olvido[114] colectivo existen alternativas de *reactivación de la memoria colectiva.* Como advertía Adorno, después de Auschwitz, «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante».[115] Aunque este *desideratum* no se haya cumplido,[116] el que no se repita Auschwitz significa, de entrada, recordarlo, aunque sólo sea un recuerdo expiatorio que funge de «débil fuerza mesiánica», que busca el reconocimiento de la significación del sufrimiento, como apuntaba Benjamin. Esto ya no es un puro *wishful thinking* sino una realidad que se ha conseguido por medio de una construcción social de códigos y narrativas simbólicas a través de los cuales el «Holocausto», después de la II Guerra Mundial, se ha convertido gradualmente en *la representación simbólica dominante del mal,*[117] *al final del siglo XX,* algo que lo situaría como meta-acontecimiento al nivel del Sermón de la Montaña. Sin esta labor interpretativa, reapropiadora, del pasado, Auschwitz no hubiera pasado de la fase de crimen de guerra en Europa hasta convertirse en un modelo arquetípico de trauma cultural universal. Puede que la historia —a corto plazo, dice Koselleck—[118] sea hecha por los vencedores, pero los avances en el conocimiento de la historia —a largo plazo— se deben a los vencidos. De hecho, Marx interpretó el desarrollo de la historia como un camino hacia la victoria de la clase hasta entonces sometida, mientras que el vencedor provisional

---

114. Ver al respecto los interesantes trabajos de E. Zerubavel: *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past, Chicago,* 2003 y de E. Esposito: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft,* Frankfurt, 2002.

115. T.W. Adorno, *Dialéctica negativa,* Madrid, 1989, 365. Citado también en el excelente trabajo de R. Mate, *Memoria de Auschwitz,* Madrid, 2003, 18, 118.

116. Ahí están las dolorosas pruebas de Camboya, África central, Timor, ex Yugoslavia y, por supuesto, las dictaduras del cono sur americano, así como las matanzas del ejército peruano y Sendero Luminoso.

117. Ver el excelente trabajo de J. Alexander: «On the Social Construction of Moral Universals: The Holocaust from War Crime to Trauma Drama», *European Journal of Social Theory,* 5, 1 (2002), 5-85; ver asimismo el trabajo de A. Baer: «De memoria judía a memoria universal. El Holocausto y la globalización del recuerdo», *Revista Anthropos,* 203 (2004), 76-94.

118. Ver sus extraordinarias reflexiones en: *Zeitschichten,* Frankfurt, 2000, 68 y ss.

sería completamente superado por la clase proletaria. «La experiencia que (nuevamente según Koselleck) una vez adquirieron los vencidos —¿qué vencedor no pertenece a ellos a largo plazo?— y que convirtieron en conocimiento está siempre disponible por encima de todo cambio de experiencia. Puede que aquí se contenga un consuelo, quizás una ganancia. En la práctica consistiría en ahorrarnos las victorias. Pero contra ello hablan todas las experiencias».[119]

Una segunda nota distintiva de co-presencia de la barbarie la podemos detectar en la «importación/exportación» de lo salvaje (bárbaro) desde el centro de la civilización. El descubrimiento de lo salvaje incorruptible sitúa al orden moderno en un movimiento exocéntrico, ya no es el centro de la civilización lo que promete identidad y autenticidad sino la periferia.[120] Lo excluido en primera instancia aparece ahora como lo auténtico, lo no racional y extravagante como verdad más profunda, la naturaleza aparece sacralizada. Esta salida «romántica»[121] se convierte en el signo de una cierta modernidad, muy presente en los ámbitos de la cultura de masas que impregna nuestras realidades más cotidianas. Esto posibilita un cierto «extrañamiento» del centro y un acercamiento no violento de lo extraño. El centro de la civilización es des-carismatizado, la política del centro estatal desacralizada y profesionalizada, haciéndose en cierta medida banal, despotenciando de esta manera la cultura de los héroes. Pero esta irrupción de la periferia en el centro también tiene sus expresiones violentas, por ejemplo, en la guerra civil bosnia o en las guerras civiles africanas. No obstante, podemos hablar, también, de una cierta salida «posromántica»[122] en el sentido en que el centro no sólo importa «barbarie» sino que también se convierte en exportador de «barbarie». En los siglos XVII y XVIII nacen los excedentes humanos. Antes no los había. Si eras granjero y tenías un hijo, formabas parte automáticamente de la granja, que era un asunto fami-

119. R. Koselleck, *opus cit.*, 77.

120. M. Singer, «Symbolism of the Center, the Periphery and the Middle», y E. Shils «Center and periphery: An Idea and Its Carrier, 1935-1987», ambos en L. Greenfeld (editor), *Center. Ideas and Institutions*, Chicago, 1988, 210-250.

121. B. Giesen, «Die Struktur des Barbarischen», en Miller y Soeffner (editores), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 120-121.

122. Z. Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, 2004.

liar. Con el inicio de la modernidad esto cambia: si eres granjero o artesano, ya hay tecnología que convierte en inútil tu trabajo, que te coloca fuera de la productividad. En los últimos 200 años, la modernidad estaba limitada a unas partes del mundo, y los excedentes humanos se enviaban a lugares vacíos, a *no man's land*. España exportó excedentes a América; Inglaterra a Asia y África; Francia a Nueva Caledonia y Argelia y toda Europa a Norteamérica y Canadá, pero, ya no hay lugares vacíos donde arrojar los *desperdicios humanos* (*wasted lives*). Hacemos frente, más bien a que no hay ningún sitio en donde ubicar estos «residuos» de la industria de producción de deshechos humanos. Este es, inevitablemente, el resultado de la modernización y un compañero inseparable de la modernidad. «Es el efecto colateral ineludible de la *construcción del orden* (cada orden modela algunas partes de la población existente como "fuera de lugar", "inadaptada" o "indeseable") y del *progreso económico* (que no puede proceder sin degradar y devaluar los modos efectivos previos del modo de vida y no puede sino privar a sus practicantes de su modo de vida)»,[123] por tanto, tales desperdicios humanos están condenados a vivir en «no lugares», en zonas que no aparecen ni en los mapas ni en los diccionarios.

Una tercera nota distintiva de la copresencia de la barbarie moderna la localizamos, precisamente, en *el despliegue temporal inintencionado de una serie de poderes impersonales de carácter autorreferencial*. Esta barbarie surge, como ha apuntado Eisenstadt,[124] a partir de la praxis histórica de una concepción gnóstica que tiene sus orígenes en las grandes revoluciones de la era moderna. El programa cultural y político moderno, desarrollado a partir de una de las grandes civilizaciones axiales —la cristiano-europea—, cristaliza como una transformación de visiones heterodoxas con fuertes componentes gnósticos[125] que pretenden traer el reino de dios a la tierra y que fueron

123. Z. Bauman, *opus cit.*, 5.

124. S.N. Eisenstadt, «Barbarei und Moderne», en Miller y Soeffner (editores), *opus cit.*, 96-118.

125. La orientación gnóstica pretende escapar o repudiar la creación maligna de la materia o de la contingencia, en términos más sociológicos, pero, a diferencia de ciertas tendencias contemplativas cristianas, lo hace por medio de la acción en el mundo, a través de un plan formulado por los seres humanos con la guía de un conocimiento superior que ayuda a desvelar el significado profundo oculto del mundo. En el trasfondo del programa de la modernidad comparecen diferentes metanarrativas al lado

proclamadas en la cristiandad europea medieval y moderna temprana por diferentes sectas heterodoxas.[126] La transformación de estas visiones, en la medida en que tuvo lugar sobre todo en la Reforma, en la Ilustración y en las Grandes Revoluciones, en la Guerra Civil inglesa, y específicamente en las revoluciones americana y francesa, y después en las revoluciones rusa, china y vietnamita, comporta la trasposición de estas visiones, encarnadas originariamente por sectores relativamente marginales de la sociedad, a la arena política central.[127] Estas tendencias heterodoxas sectarias se convierten en un componente central de la civilización moderna. La continuación del pasado o de unas representaciones del declive histórico, que consideraban al futuro como horizonte de indeterminación y oscuridad, son sustituidas por esta concepción a través de una consideración atractiva y positiva del futuro que se puede construir por medio del conocimiento y la acción en el presente; recordemos la expresión de Comte, *saber para prevenir, prevenir para poder*. La aceleración de la historia en nombre del orden futuro le da UN nuevo sentido al tiempo histórico. La forma específicamente moderna de la barbarie resulta no de la validez inexorable de principios impersonales sino del sometimiento totalitario de la sociedad bajo los principios de una esfera de acción o de un sistema: el centro político.[128] El Terror impersonal presupone la seguridad absoluta de la utopía revolucionaria a través de la concentración total del poder político en manos de un líder y de sus secuaces. No importa que este *terreur* sea el de los comités de bienestar revolucionario durante la revolución de 1917 o las «limpiezas de parásitos sociales» de Stalin o la «solución final» del exterminio nazi o las limpiezas étnicas en Bosnia o el

---

de la gnóstica como son la cristiana que se dirige a afirmar este mundo en términos de una visión más alta que no es completamente realizable y también la metanarrativa ctónica que enfatiza la completa aceptación del mundo dado y la vitalidad de sus fuerzas. Para más detalles consultar la magnífica aportación de E. Tiryakian: «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic», *Theory, Culture and Society*, vol. 13, 1 (1996), 99-118.

126. Ellas no están enraizadas en las ortodoxias hegemónicas de sus respectivas tradiciones sino más bien en las tradiciones de sus heterodoxias. Ponen de manifiesto una relación cercana a las tendencias y a los movimientos heterodoxos, sectarios y especialmente utópicos.

127. Ver el importante trabajo de M. Walzer: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1965.

128. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 2001, 385 y ss.

genocidio de los khemeres rojos en Camboya o la orgía de sangre de Ruanda en 1994, en todas estas actuaciones se despliega esa dimensión jacobina, totalista, sectaria y totalitaria de la modernidad. Esta crea su propia barbarie cuando renuncia a su propio entramado policéntrico y pierde el equilibrio entre los varios e igualmente posibles principios que la caracterizan. «Si el hombre occidental tiene que reducir la pluralidad de la vida a un único elemento para poder pensar porque si no, no hay manera de pensar, entonces el civilizado hombre occidental inaugura una historia de violencia, que algunas veces será sólo teórica y, las más, también política, hasta llegar al «todo es raza», que es la negación de toda política».[129] Una de las expresiones más evidentes de este triunfo de la barbarie impersonal es el caso Eichman, teniente coronel de las SS y uno de los mayores criminales de la historia. Como ha puesto de manifiesto Hannah Arendt, Adolf Eichman representa la *banalidad del mal.*[130] Lo que le mueve es la barbarie sin paliativos, es la realización del «imperativo categórico del III Reich» que reza: «Compórtate de tal manera que, si el Führer te viera, aprobara tus actos».[131] Lo que para Eichmann constituía un trabajo, una rutina cotidiana, con sus buenos y malos momentos, para los judíos representaba el fin del mundo, literalmente. Se trataba de buscar en la condición humana ese punto en el que el hombre normal se transforma en criminal, ahí radica la banalidad del mal. Como dice Kertesz, en esta coyuntura en donde la verdad y la mentira son consideradas en sentido extramoral, como ya había anunciado Nietzsche,[132] el soldado se convirtió en asesino profesional; el capital, en una gran fábrica equipada con hornos crematorios y destinada a eliminar a los seres humanos; la ley, en reglas de un juego sucio; la libertad universal, en una cárcel de los pueblos, y el sentimiento nacional, en genocidio.[133] Para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizás propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres

129. R. Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, 2003, 21.
130. H. Arendt, *Eichman, en Jerusalén*, Barcelona, 2000, 382.
131. *Ibíd.*, 207.
132. F. Nietzsche, *Uber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, *Werke in Drei Bänden*, K. Schlechta (editor), Múnich, 1997, vol. 3, 309-323.
133. I. Kertesz, *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, 1999.

en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles. Y es en este *dominio de nadie*[134] de la burocracia moderna donde se sitúa la *irresponsabilidad organizada*, ya que mientras más sofisticadamente se anonimice a quien decide, en mayor medida tiende a aumentar la irresponsabilidad, entendida como imposibilidad de imputación. Para que esto sea posible son imprescindibles dos condiciones de posibilidad: la primera hace referencia a la separación de los medios y de los valores, a la suspensión de la moral, a la *adiaforización*,[135] como dice Bauman, al retraimiento de los efectos de la acción más allá del alcance de los límites morales y la segunda hace referencia a la consideración de la in-significancia del hombre real en el universo concentracionario[136] del campo de exterminio, reducido a la *nuda vida*,[137] a través de una re-biologización de la diferencia en lugar de proceder a su integración cultural, en los términos de Agamben, a la reducción del ser humano a ser pura naturaleza biológica sin atributos culturales. Los judíos aniquilados pertenecerían, según esto, a esa especie que los antiguos romanos llamaron *homo sacer*, aquel que a pesar de ser humano, es excluido de la comunidad humana, pudiendo ser de esta guisa asesinado con toda impunidad. Auschwitz designa la catástrofe de un cortocircuito ontológico en el que la subjetividad —la apertura del espacio de contingencia en la que la posibilidad cuenta más que la actualidad— se derrumba convirtiéndose en una objetividad en la que es imposible no seguir la necesidad ciega del gran Otro (que unifica al Estado, la burocracia, la ciencia, la patria). Lo improbable se hace devastadoramente probable y lo imposible ocupa todo el espacio de lo real.[138] La barbarie moderna se basa en la justificación fáctica del dolor del vecino,[139] víctima de acciones crueles ante las que nos hacemos insensi-

---

134. H. Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, 1973, 180 y de la misma autora, *Eichmann, en Jerusalén*, *opus cit.*, 437.

135. Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, 1997, 292.

136. Ver los trabajos de D. Rousset, *El universo concentracionario*, Barcelona, 2004; de F. Bárcena, *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, 2001; y de R. Mate, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, 2003.

137. G. Agamben, *Homo Sacer*, Valencia, 1998, 9-23 y 211 y ss.

138. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, 2000.

139. U. Beck, «How Neighbors Become Jews», *Constellations*, vol. 2, 3, 1996, 378-396.

bles moralmente. La barbarie moderna[140] significa una insensibilidad peculiar a la violación de las normas, una indiferencia hacia las pretensiones de integridad y reconocimiento de otras personas. Esta nueva barbarie se funda en la existencia de una *constelación «triangular»*[141] compuesta de dos sujetos —no sólo los verdugos sino también los espectadores— y de un «objeto» —las víctimas. En el ámbito de la moralidad se produce una necrosis de las normas y en el ámbito psicológico se produce un proceso extraño por el que alguien (los espectadores) «deliberadamente olvida algo». Esta situación de barbarie supone una tolerancia de la violencia destructiva, libre de justificación. Los actos bárbaros y sus omisiones son el resultado de un proceso descivilizador[142] en el que el «autocontrol» (en los términos de Elias) es abandonado y las interdependencias y afiliaciones cognitivas y morales son ignoradas. Estos *regresus* o des-aprendizajes de la civilización contra sí misma están inscritos en la civilización misma, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah*.

Sin duda, Auschwitz representa un antes y un después en la genealogía de la barbarie, pero no el final de la violencia colectiva, ésta experimenta hoy una serie de metamorfosis que voy a analizar a continuación.

5. **Las metamorfosis y antinomias de la violencia colectiva actual**

Mientras que para Hobbes la violencia se basaba en el miedo a la muerte violenta, en ese implante de la doble contingencia expresada en el «miedo del miedo» al otro, Bauman, sin embargo, considera que el «proceso de civilización no se refiere al desarraigo sino a la *redistribución* de la violencia».[143] Para Bauman lo importante es dónde ponemos el límite que distingue entre el orden diseñado y todo el resto, entre lo con-

140. Cl. Offe, «Modern "Barbarity"», *Constellations*, vol. 2, 3 (1996), 354-376.
141. *Ibíd.*, 358.
142. S. Mennell, «Decivilizing Process», *International Sociology*, vol. 5, 2 (1990), 205-223.
143. Z. Bauman, «Violence, postmodern», en *Life in Fragments*, Oxford, 1995, 141.

trolado y lo incontrolado, lo regular y lo errático, lo predecible y lo inesperado, lo necesario y lo contingente, porque debemos ser conscientes que la sociedad moderna opera con arreglo a un esquema clasificatorio flexible en donde las líneas delimitadoras entre categorías opuestas tienden a ser difusas y, por tanto, la distinción entre el mantenimiento del orden y la violencia es cuestionada frecuentemente. Enemigos irredentos se vuelven aliados de la noche a la mañana y viejos aliados se convierten en enemigos, a medida que las nuevas coaliciones *ad hoc* atraviesan las viejas coaliciones *ad hoc* de las que se espera obtener beneficios estratégicos por el cambio de posiciones. No existe una distinción clara, permanente y efectiva a menos que sea custodiada por hombres armados. Así el derecho a dibujar una línea de separación entre la coerción legítima (permisible) y aquella ilegítima se convierte en el objeto primordial de todas las luchas actuales de poder. La violencia es el lápiz con el que es dibujado y redibujado constantemente el límite entre lo legítimo y lo ilegítimo. «Si el mantenimiento del orden significa ejercer coerción sobre las cosas con la pretensión de alcanzar una cierta *regularidad*, la violencia representa la coerción irregular».[144] Esto se puede observar a propósito de la delimitación entre la civilización y la barbarie, tal delimitación no coincide nunca con las fronteras del estado nacional y menos aún con la coraza protectora compartida que configura la «parte civilizada del mundo». Por ejemplo, en Hiroshima se deshicieron de los bárbaros *out there*, mientras que en Auschwitz y en el Gulag ruso se deshicieron de los bárbaros *in here*. El mapamundi se empequeñece con las innovaciones del transporte y las telecomunicaciones que «anulan espacio con tiempo»,[145] es como si hubiéramos reducido el espacio por medio de la velocidad, haciendo realidad social cotidiana la fórmula matemática de que la velocidad es espacio «partido», «reducido», por la aceleración del tiempo. «Vivimos en un mundo que ya no está basado tanto en la extensión geográfica como en la *distancia temporal* —en el espacio de tiempo— *constantemente reducida* por las capacidades (descubiertas y desplegadas) de transporte, transmisión y tele-

144. *Ibíd.*, 142.
145. D. Harvey, *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires, 1998, 267.

acción».[146] Ya Kant en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en 1784, alertó sobre la unificación civil plena a través de la ciudadanía cosmopolita compartida, como un destino que la naturaleza había elegido para nosotros. Esta es la «comunidad de destino a escala mundial contra el afán de destrucción violenta».[147] Esta idea, de *un* mundo posestatal, poshobbesiano, ha tardado más de dos siglos en realizarse, pero hoy, con toda seguridad, podemos afirmar que en su vertiente técnico-epistémica es una realidad, gracias a la *tele-visión* y a la *tele-acción* que configuran, como afirma Virilio, una nueva contextura espacio-temporal, un «ahora en todos los lugares»[148] postmetafísico, postradicional, frente al «aquí y ahora» tradicional. «Encontrarse a distancia, es decir, ser telepresente, aquí y en cualquier otra parte, *al mimo tiempo*, en el así llamado «tiempo real» no es, sin embargo, sino una clase de espacio-tiempo real, por cuanto que los diferentes eventos tienen *lugar*, incluso si ese lugar es al final el no lugar de las técnicas teletópicas (el interfaz hombre-máquina, los nodos de intercambio de teletransmisiones)».[149] La fortaleza y la debilidad, la amenaza y la seguridad, se han convertido ahora, esencialmente, en asuntos extraterritoriales y difusos que van más allá de las clásicas soluciones territoriales.[150] Lo geopolítico se pone de manifiesto en Julio César y la Guerra de las Galias, en Tucídides y la Guerra del Peloponeso, guerras territoriales, de conquista de lugares, de ciudades. El dominio del territorio ha sido un elemento determinante de las batallas. La guerra de la ex Yugoslavia todavía está vinculada al territorio, por esta razón estaba atemorizado Occidente, por el miedo a tener Vietnam, Afganistán, Irak, en casa; y desgraciadamente, como consecuencia no deseada de una serie de tramas de venganza reparadora, así ha sucedido después del 11-09-2001; y por si no nos lo creíamos, después del 11-03-2004, la pesadilla se ha hecho tristemente realidad. Frente a la «era del espacio» asistimos a la emergencia de la «era de

146. P. Virilio, *Virilio Live: Selected Interviews*, J. Armitage (editor), Londres, 2001, 84.

147. U. Beck, *Sobre el terrorismo y la guerra*, Barcelona, 2003, 19.

148. P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997, 10.

149. *Ibíd.*, íd.

150. Z. Bauman, *Society under Siege*, Oxford, 2002, 88.

la velocidad», electrónicamente inducida. *La infosfera —la esfera de información se impone sobre la geosfera o la geopolítica* y, por tanto, podemos hablar de *infoguerra* en donde ambos contendientes, el terrorismo y el contraterrorismo, se implican en una *guerra mimética de imágenes*[151] que, en los términos del gran poeta británico William Blake, adquieren las proporciones de una horrenda simetría (*fearful symmetry*). La capacidad de interactividad, a través de las ya mencionadas tele-visiones y tele-acciones, ha reducido el mundo, el espacio real, a prácticamente nada. Podemos hablar de una cierta «muerte de las distancias»[152] para bien y para mal. Ya no existen islas o archipiélagos de seguridad local, y esto lo sabe muy bien el Terror nihilista actual, ya no podemos bajar a comprar el pan sin el temor a que un francotirador emboscado nos acribille a balazos o a que un hombre-bomba haga estallar su carga de resentimiento llevándonos por delante a todos los viajeros del metro. Vivimos en medio de una inseguridad ontológica global,[153] de una vulnerabilidad global, de una contingencia total, de una globalización del Terror,[154] cuya prueba, dolorosamente irrefutable, está en el 11-09-2001[155] y en el 11-03-2004. No precisamos de más pruebas para, inductivamente, probar la verdad científica de nuestro argumento. No hay algo o alguien que está en peligro mientras nosotros y «nuestra circunstancia» estamos seguros bajo nuestra coraza protectora —geográfica, económica o simbólica. Como afirma Ulrich Beck: «¿No es la incertidumbre de *todas* las partes la que alimenta el fundamentalismo en *todas* las partes?».[156] El peligro se ha planetarizado e invisibilizado, de ahí que Bauman afirme que «en este espacio planetario global, uno no puede dibujar ya una línea bajo la cual poder sentirse com-

---

151. J. Der Derian, «In Terrorem: Before and After 9/11/2001», en K. Booth y T. Dunne (editores), *Worlds in Collision. Terror and The Future of Global Order*, Londres, 2002, 110-111.

152. U. Beck, *Sobre terrorismo y la guerra*, Barcelona, 2003, 28.

153. E. Zaretsky, «Trauma and Dereification. September 11 and the Problem of Ontological Security», *Constellations*, 9, 1 (2002), 98-106.

154. F. Reinares, *Terrorismo global*, Madrid, 2003.

155. Interpretaciones sociológicas de interés sobre el 11-09-2001 se encuentran en el volumen compilado por C.J. Calhoun, P. Price y A. Timmer (editores), *Understanding September 11*, Nueva York, 2002.

156. U. Beck, «La primera guerra contra un riesgo global», *El País* (12 de abril de 2003), 19.

pletamente y realmente seguro... La solidaridad de destino (socialmente producido) ya no es una cuestión de elección..., todo pudiera ocurrir».[157] *Del «miedo al Otro (el Estado y sus policías)», de raíz hobbesiana, hemos pasado al «miedo a la nada» que se produce ante el fracaso de la promesa incumplida de seguridad que procedía del Estado nacional.*

Himmler podía estar preocupado por la salud mental de sus grupos de operaciones especiales (*Die Einsatzgruppen*) encargados de las matanzas de bolcheviques y judíos en 1940, pero el General Schwarzkopf, héroe de la campaña militar denominada Tormenta del Desierto en la II Guerra del Golfo, no tiene que preocuparse por los asesinos de masas bajo sus órdenes. Ellos nunca miran a sus víctimas sino a puntos en la pantalla de vuelo y cuando se bajan de las aeronaves comentan con incontenida excitación: «fue como en una película», «como en un juego de ordenador». Las así llamadas víctimas «inocentes» pueden ser consideradas ahora como «errores de *ordenador*».[158] Cargados de ironía pos-socrática podríamos decir que los ejércitos modernos operan como factorías automatizadas que emplean sólo dos seres vivos, un hombre y un perro. El hombre estará ahí para alimentar y acariciar al perro y éste estará ahí para prevenir a aquél de cualquier intento de tocar o manipular la maquinaria. Con una cierta ironía surrealista podemos pensar que el futuro de los ejércitos no está muy alejado de este chiste. No hay que pensar demasiado para averiguar que esta realidad tiene una réplica en la hiperrealidad a la que nos somete el terror nihilista de Osama Bin Laden a través de sus obras en las que está escrito, a modo de posdata, de forma implícita: «¿Lo veis? Nosotros os damos una película real, mejor que lo que os han ofrecido hasta ahora vuestras televisiones. Todo es espectáculo, tal como os gusta en vuestra vida diaria; todo son efectos especiales, como en las películas de Spielberg. Pero los aviones son auténticos, los rascacielos son auténticos, el fuego es auténtico, las ruinas son auténticas, los miles de muertos son auténticos. Esperamos contar con vuestra admiración».[159] Norbert Elias vio en

157. Z. Bauman, *Society under Siege*, Londres, 2002, 16, 18.
158. Z. Bauman, «Violence, postmodern», en *Life in Fragments*, Londres, 1995, 151.
159. P. Citati, «Los terroristas y el fin de Europa», *El País* (8 de abril de 2004).

el final de las ejecuciones públicas un signo del progreso de la civilización frente a la barbarie, pero la producción y la percepción de la violencia actual, está más cercana a lo que Mijail Bajtin llama «cultura de carnaval». [160] Retomando esta idea bajtiniana, Bauman afirma que «hoy vivimos en un constante *carnaval de crueldad*»,[161] a diferencia de una narración macabra de Edgard Allan Poe en donde lo horripilante y nauseabundo estaba velado, permanecía oculto, bajo secreto, sublimado de alguna manera; sin embargo, en cualquier film de horror actual, como *El Exorcista, Poltergeist* o *Viernes 13*, lo horripilante está *ad oculos*; la masacre de Ruanda,[162] por ejemplo, está *ahí*, ante nuestros propios ojos, manufacturada por una cultura de masas basada en el impacto, la sensación y la inmediatez. Del ciudadano/productor/soldado que hacía y padecía la guerra, el énfasis se ha desplazado al consumidor/jugador de la guerra, de la responsabilidad y la imputación de acciones criminales hemos pasado a la mera sensación estética del espectador. Cuando la guerra (postmoderna) se convierte en un deporte de espectadores, los medios de comunicación son un decisivo teatro de operaciones configurando una virtualidad hiperreal.[163]

Cuanto más moderna, democrática y diferenciada es una sociedad, más efectivo es el ataque del Terror moderno y posmoderno, puesto que este actúa como un «hecho social total», inmune a la diferenciación que se proyecta generando la máxima resonancia a través de los medios de comunicación simbólica generalizada, ya que no debemos olvidar que las guerras posmodernas se ganan y se pierden por la televisión.[164] Cuanto más gente logras atemorizar más importante

---

160. M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, 1999.

161. Z. Bauman, «Violence, postmodern», en *Life in Fragments, opus cit.*, 149.

162. Recordemos las imprecaciones de la radio gubernamental de Ruanda aleccionando a la mayoría hutu para destruir a la minoría tutsi cuando afirmaba: «¿A qué estas esperando? Las tumbas están vacías, coge tu machete y despedaza a tus enemigos» (E. Kauffman, «A Broadcasting Strategy to Win the Media Wars», *The Washington Quarterly*, vol. 25, 2, [2002] 115-127).

163. M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford, 1996, 372-375.

164. A. Glucksmann, «Frente a la teleguerra», *El País* (4 de abril de 2004). M. Ignatieff afirma que «las noticias son una narración mítica de la identidad social, formadas a partir de mercancías que se compran y se venden en el mercado internacional. El informativo nocturno puede considerarse un mercado en el que las imágenes terribles y alarmantes compiten entre sí por un espacio de noventa

te haces al combinar el miedo sin precedentes y la intimidación con el asesinato indiscriminado. Jacques Derrida,[165] interpretando el 11 de septiembre de 2001, considera que es posible acabar con los terroristas, pero acabar con el terrorismo es mucho más difícil por varios motivos. El primero de ellos es el que está relacionado con el primer momento de auto-inmunidad, con la Guerra Fría *in mente*. Según esto el terrorismo sería el síntoma de un desorden auto-inmune que amenaza la existencia de la democracia participativa, el sistema legal en que está anclada y la posibilidad de una aguda separación entre las dimensiones religiosa y secular. *Las condiciones auto-inmunes implican el suicidio espontáneo de los mecanismos de defensa destinados a proteger al organismo, en este caso a la sociedad, ante la agresión externa.* El 11-09-2001 representa una transgresión, pero esta transgresión es de un nuevo tipo. El *quid* de la cuestión no radica en que se transgrede la «fuerza de la ley», algo evidente por la agresión y por sus proporciones descomunales, sino en el hecho de que la agresión de la que es objeto (expuesto a la violencia) la civilización moderna, representada en ese momento por Estados Unidos, procede de dentro de la propia civilización, ya que Atta, el nihilista activo, y Bin Laden, el nihilista pasivo, ambos son preparados y entrenados por el propio sistema. Atta aprende a controlar un Boing 747 en Europa y Estados Unidos, formado por europeos y estadounidenses, y Bin Laden aprende la estrategia de la guerra moderna formado y entrenado por Estados Unidos en la guerrilla afgana que luchó contra la Unión Soviética a finales de los ochenta, los últimos coletazos de la Guerra Fría. Aquí está el primer síntoma de auto-inmunidad doblemente suicida, puesto que los secuestradores de los aviones incorporan dos suicidas en uno, como en la película *Alien, el Octavo Pasajero*: el suicidio propio de los nihilistas activos que perpetran su vesania, es decir, Atta y sus secuaces, y, quizás lo más importante e increíble, el suicidio retardado de aquellos que los recibieron, armaron y en-

---

segundos. Existe un mercado del horror, como hay uno del trigo y de las tripas de cerdo, y existen unos especialistas en producir estas imágenes y distribuirlas» (*El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, 1999, 32).

165. J. Habermas y J. Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, G. Borradori (editora), Chicago, 2003, 94 y ss. (traducción española en Trotta).

trenaron, ya que al formarlos, inintencionadamente, les permitieron conocer las mismas armas y los mismos métodos, en definitiva, compartir la misma información y conocimiento que ellos mismos usan contra los enemigos y que a la postre fueron usadas contra ellos mismos con efectos devastadores. Con toda probabilidad, la industria cultural del ocio, Hollywood, que manufactura la sociedad como espectáculo de masas ya había creado previamente las simulaciones de la destrucción que ahora Bin Laden ha actualizado con inusitado realismo. No es Bin Laden quien ha creado *ex novo* el horror, éste ya existía en toda la infraestructura mitológica[166] de destrucción apocalíptica que Hollywood ha ido creando en su fábrica de sueños. El haber elegido símbolos del poder económico —el WTC— y del poder militar —el Pentágono— no hacen sino corroborar la vulnerabilidad del centro de la civilización y la absoluta fluidez de la periferia para penetrar las difusas fronteras protectoras de la civilización. Los guerrilleros suicidas que atacaron al WTC y al Pentágono el 11 de septiembre de 2001 hicieron algo más que matar a miles de civiles indefensos, *destruyeron el mito dominante*[167] *de la invulnerabilidad de Occidente.* Existe un segundo momento de auto-inmunidad, más aterrador que la Guerra Fría. Decíamos arriba que Auschwitz representaba el mal absoluto, la amenaza absoluta, en el siglo XX, pues bien, quizás el 11-09-2001 representa el protomal, el mal de los males, con el que comienza el nuevo siglo, porque el carácter trágico del trauma que origina radica no tanto en el pasado presente que forja sino en los signos precursores de lo que amenaza con ocurrir. La probabilidad de lo improbable se ha hecho enormemente posible, puesto que «lo que pudiera ocurrir será mucho peor que lo que ya ha ocurrido».[168] El miedo[169] a lo que viene se ha transformado en angustia, *Angst vor die Zukunft*, porque lo que está por venir no es algo previsible que ya conocemos y

166. Ver al respecto el trabajo de J. Izquierdo: *Apocalipsis Now en la Aldea Global*, en el V Encuentro de Teoría Sociológica, Valencia 10 al 12 de junio de 2004.

167. Ver esta idea en J. Gray, *Al Quaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, 2003, 13.

168. J. Derrida, *opus cit.*, 97.

169. Ver al respecto la excelente genealogía del miedo que hace R. Ramos en *Incertidumbre y miedo. De Hobbes a Jonas*, en el V Encuentro de Teoría Sociológica, Valencia 10 al 12 de junio de 2004.

podemos prever (algo que nos asusta, pero que conocemos) sino algo imprevisible,[170] desconocido y aterrador, ante lo que sólo podemos tener angustia y no miedo, como diría Freud. La naturaleza de este nuevo trauma radica en la imposibilidad efectiva de lamentación y duelo cuando el mal proviene de la posibilidad de algo peor por venir. Es como si se hubieran invertido las expectativas religiosas de salvación con el advenimiento del salvador, situando en el futuro una espada de Damocles sobre las cabezas de todos en forma de ataque químico o bacteriológico o de ataque nuclear o de hombres-bomba dispuestos a autoinmolarse. Las razones de esta angustia, sólo por citar algunas de ellas, son la invisibilidad y el anonimato del enemigo, el origen indeterminado del Terror, su carácter letal, imprevisible y de activismo nihilista (*la nada une*). Incluso cuando se trata de combatirlo, a través de la así llamada «guerra contra el terrorismo», bombardeando un «estado canalla», no hacemos sino reproducir los viejos modelos de guerra clásica interestatal generando efectos colaterales más devastadores que los originados por el propio terrorismo.[171] Hay un tercer momento de auto-inmunidad basado en el círculo vicioso de la represión porque las «bombas» nunca serán suficientemente «inteligentes» como para evitar que las víctimas respondan a la agresión en persona o a través de sus próximos y así *ad infinitum*... Esto es algo que viene ocurriendo hace muchos años en el conflicto israelo-palestino y que se auto-alimenta perversamente generando una tropa de mártires auto-elegidos como sujetos-bomba.[172]

Además de la transformación que comporta el paso del «miedo al Otro» al «miedo a la nada», en la naturaleza de la violencia actual está la progresiva *desnacionalización* de la gue-

---

170. Ver al respecto el trabajo de E. Gil Calvo: *El miedo es el mensaje*, Madrid, 2003.

171. Ver la interesante crítica que Slavoj Zizek hace del dualismo mimético terror *versus* contraterror en *Welcome to the Desert of the Real*, Londres, 2002.

172. Ver el interesante trabajo de C. Reuter: *Mein Leben ist ein Waffe*, Munich, 2002, donde analiza el «juego profundo» en el que el individuo-bomba primero se suicida psicológicamente para luego autoinmolarse ritualmente en medio de cámaras de televisión, cintas de video y edificios, autobuses, trenes o supermercados abarrotados de gente. En el protestantismo ascético el individuo era un instrumento dotado de la capacidad de libre examen al servicio de Dios, este mártir moderno es un *arma que niega el mundo con arreglo a la premisa «mato al mal en los otros, luego soy»*, para sentarse al lado de Dios.

rra, que termina en su progresiva *privatización.*[173] Los empresarios de la violencia[174] han desplazado a los estados como actores beligerantes —de los señores de la guerra, que sangran la población en áreas bajo su control con el recurso a la fuerza militar, a los capos de las redes terroristas interconectadas; de los grupos guerrilleros, para los que el tráfico de drogas y las promesas de emancipación política se han convertido en una amalgama profana, a la extensión del crimen internacional organizado que prefiere construir su retirada y proporcionar asentamientos en donde el orden del estado haya dejado de existir. Los aspectos sin precedentes de la condición actual de la violencia colectiva organizada vienen dados por la emergencia de *actores no estatales* capaces de apostar por la destrucción a un nivel hasta ahora sólo pensado dentro de las posibilidades de los estados y por la emergencia de una visión ideológica supranacional con un contenido político y moral indefinible, que difícilmente puede ser satisfecho por las tácticas y negociaciones políticas habituales.[175] La violencia ha sido privatizada, dispersada, es difusa y capilar, como el capitalismo ha des-regulado la economía, también la violencia colectiva actual es un fenómeno totalmente des-regulado, descentralizado, al salirle al paso al actor tradicional que poseía el monopolio del uso de la violencia, el estado nacional, otro competidor transnacional, el terrorismo. Éste tiene una estructura des-territorializada, des-nacionalizada y flexible a la intervención militar global. Aparece como un nuevo jugador global que compite con las naciones, por tanto, al no disponer de un ejército de masas sino de grupos de militantes que operan *ad hoc*, la guerra ya no es una guerra total sino *guerras individualizadas.*[176] Contrariamente a las «grandes guerras» extensivas, que históricamente construyeron el estado político unificador, las «pequeñas guerras» intensivas, las guerras de guerrillas y el

---

173. H. Münkler, «The Brutal Logic of Terror: The Privatization of War in Modernity», en *Constellations*, vol. 9, 1 (2002), 68. Del mismo autor: «Die Kriege der Zukunft und die Zukunft der Staaten», en W. Knöbl y G. Schmidt (editores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 2000, 52 y ss. Ver también el importante trabajo de M. Kaldor: *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la nueva era global*, Barcelona, 2001, 121.

174. M. Castells, *End of Millenium*, Oxford, 1999, 166-206.

175. S. Benhabib, «Unholy Wars», *Constellations*, 9, 1, 2002, 36.

176. U. Beck, «The Terrorist Threat», *Theory, Culture and Society*, 19, 4 (2002), 45.

terrorismo, se oponen al estado, es decir, a la constitución de una pacificación política duradera[177] y grupos como el IRA, ETA, el GIA argelino o los grupos armados palestinos, sean cuales sean sus motivaciones ideológicas, identifican la victoria con la prolongación infinita del «juego profundo» de la guerra y la violencia, para evitar el test de la confrontación electoral, auténtico indicador de democracia deliberativa.

Otra característica importante de la violencia terrorista actual es su cristalización en grupos y movimientos que son producto de la modernidad y que se apropian, en grados que varían según el movimiento y en diferentes épocas, de un componente central del programa político de la modernidad que se objetiva en las grandes revoluciones, el *componente jacobino,*[178] participatorio, totalista (por cuanto que proscribe el pluralismo) y finalmente totalitario. Como en el caso de otros grupos sectarios utópicos, los movimientos fundamentalistas enfatizan la construcción de unos límites institucionales y simbólicos claros entre la pureza interna de la comunidad y la polución del mundo externo (*Umma* versus *Jahiliya* en términos islámicos). Ofrecen un sistema cerrado de creencias, *ofrecen fundamentos* (en forma de canon dogmático) *en UN mundo donde ya no los hay*. Contrariamente a algunas interpretaciones simplificadoras de la tesis de la *Ética protestante* de Weber, estas orientaciones sectarias no dan origen, como parecería a primera vista, al capitalismo o a la civilización moderna en general. Más bien, sumándose a e interrelacionadas con condiciones institucionales y geopolíticas distintivas, tales como el pluralismo institucional, la autonomía de las ciudades y las instituciones legales desarrolladas, estas tendencias heterodoxas sectarias constituyeron un importante componente en la cristalización de la civilización moderna. «Los movimientos fundamentalistas modernos constituyen uno de los mayores movimientos sociales que se desarrollan en el marco de la civilización moderna y de la modernidad. Las ideologías promulgadas por

177. P. Virilio, «The Strategy of the Beyond», en *The Virilio Reader*, J. Der Derian (editor), Oxford, 1998, 85.

178. Ver el trabajo de S.N. Eisenstadt, *Fundamentalism, sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, 1999, 2, 26, 35.

los movimientos fundamentalistas constituyen *una parte del continuamente cambiante discurso de la modernidad*».[179] Estos comparten sus tendencias jacobinas con otros movimientos izquierdistas, sobre todo comunistas, movimientos y regímenes, y con movimientos fascistas de derechas y nacionalsocialistas. Los dos regímenes del Terror totalitario del siglo XX, el nazismo y el bolchevismo, con sus nombres indelebles —Hitler y sus lugartenientes, Ulianov/Lenin y Dsugasvili/Stalin—, fueron los inadaptados de la cultura europea.[180] En la medida en que uno no puede entender la Unión Soviética a partir de los textos de Marx o el nazismo a partir de los textos de Gobineau o Nietzsche, es absurdo, igualmente, intentar comprender a Bin Laden a partir de los textos del Korán. En efecto, el Korán endorsa la guerra santa, Marx llama a la dictadura del proletariado y Nietzsche apela a la bestia rubia. ¿Y qué? Los regímenes de Terror precisan de textos tradicionales por razones ideológicas, ellos usan y abusan de tales textos como ideologías. Nuestro Terror global contemporáneo utiliza la religión como un arma ideológica, como un puro medio para sus fines profanos. La ideología es simple mascarada. Los nuevos terroristas precisan inventar una *grand narrative*, necesitan reinventar la tradición y, de hecho es lo que hace Bin Laden en sus videos televisados, durante los que comienza una historia de frustración musulmana que se retrotrae a los cruzados ocupando Jerusalén, continuando con la reconquista de España (*Al-Andalus*) y arribando a la reocupación judía, más reciente, de Jerusalén. No son guerras de religión las que están en liza sino *guerras muy profanas*,[181] con fines muy profanos, aunque sus medios de movilización de masas sean religiosos. Lo específico de estos movimientos es que surgen en la segunda mitad del siglo XX, en un contexto histórico en el que se dan dos tipos de confrontación, superpuestos a menudo, por una parte, la lucha entre la civilización europea y el resto de civilizaciones y, por otra parte, se produce una intensificación dentro de los países occidentales de las antinomias del propio programa cultural de la modernidad, de la que las narrativas postmodernas no son sino

179. S. N. Eisenstadt, *opus cit.*, 82.
180. A. Heller, «911, or Modernity and Terror», *Constellations*, 9, 1 (2002), 57.
181. S. Benhabib, «Unholy Wars», *Constellations*, 9, 1 (2002), 34-46.

otro exponente de esa reinterpretación continua y de una reconstrucción del siempre cambiante discurso de la modernidad occidental. Toman de las tendencias revolucionarias modernas su componente escatológico, mesiánico y redentorista que se cifra en «traer el reino de Dios a la tierra» recurriendo primariamente a la acción político-militar, vestida con ropajes religiosos dogmáticos, adaptando tal mensaje a las modernas técnicas de socialización política que le dispensan las ultramodernas técnicas de tele-visión y tele-acción: la *Jihad Online*, la retórica neomedieval de la guerra santa reverbera desde el minarete a la televisión y, en un nivel sin precedentes, a la web. El fanatismo y la alta tecnología, en su versión de nanotecnología que crea «bombas para llevar», conforman una mezcla explosiva de consecuencias inciertas. «Hiroshima bis es el paso del arma absoluta en manos de unos pocos dirigentes políticos (como lo ponía de manifiesto Stanley Kubrick en su gran film *Doctor Strangelove*) al arma absoluta en manos de cualquiera».[182] El fundamentalismo actual no es una ideología premoderna que trata de defenderse de los embates de la modernización, en los términos de Ch. Tilly,[183] como ocurría en las rebeliones campesinas anteriores a la revolución industrial en Europa, sino un movimiento moderno organizado que enfatiza la acción política, en su modalidad de fuerza y violencia destructiva que asesina indiscriminadamente, contra una versión estereotipada y construida de forma maniqueísta de occidente según la cual el lema a batir sería: *Occidente proclama: echad a la basura el Korán y comprad videoclips de Madonna*,[184] ya que, según su percepción, es Hollywood lo que identifica a América —y co-extensivamente al programa cultural y político de la modernidad— y no la constitución ni los derechos huma-

182. A. Glucksmann, entrevista en el diario *El País* (7 de septiembre de 2002), «Babelia», 2.

183. Ch. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, 1978, 143 y ss.

184. Quizás la expresión más radical y extrema de esta bipolaridad cultural es la que establece Benjamin Barber en *Jihad versus Mcworld*, en donde «la *Jihad* pretende una política identitaria sangrienta, mientras que el *Mcworld* pretende una economía pacífica de la política» (*Jihad versus Mcworld*, Nueva York, 2001, 8). El propio occidente es co-responsable de esa imagen según la cual los americanos serían los nuevos romanos modernos que ofrecen, por una parte, un militarismo que lo impregna todo y, por otra, una industria del ocio a base de juegos sangrientos, guerra y circo como dispositivos de amansamiento de masas. Ver esta idea en P. Sloterdijk: *Normas para el parque humano*, Madrid, 2000, 32.

nos ni la Corte Suprema ni la separación entre la religión y la política. En muchos casos, estos movimientos proto-fundamentalistas actuales proceden de sectores anómicos, dislocados, de los centros sociales, culturales y políticos de sus respectivas sociedades y civilizaciones, así actúan los *jihadistas* actuales que luchan tanto contra la versión de Occidente mencionada como contra los regímenes corruptos instalados en sus propias sociedades. Como Gamal Abdel Nasser, Annuar El Gaddafi o el propio Sadam Husein lucharon contra los regímenes liberales «vendidos a occidente» de la postindependencia de los países árabes, así los *jihadistas* actuales luchan contra la corrupción generada por ambos movimientos superpuestos, los liberales de la descolonización y los socialistas y nacionalistas seculares de los años setenta, y contra las monarquías prooccidentales saudíes y marroquíes. No son campesinos pobres que luchan por tierra y libertad como ocurría en la revolución mexicana de 1910, sino sectores jóvenes[185] de clase media baja a los que se les ha impedido la movilidad social que exporta occidente *world wide*.

La nueva *Jihad* no es apocalíptica sino nihilista.[186] Lo que le mueve es el amor a la muerte, cuanto peor, mejor, por tanto, para el hombre-bomba no hay líneas que separen actos criminales de actos de guerra ni objetivos militares de objetivos civiles. El «nuevo agente portador de la barbarie» del Terror organizado actual es un «terrorista-nihilista» consumado que no se somete a un trabajo doctrinario, ni es esclavo de una filosofía o de una concepción del mundo, después de la caída del muro de Berlín, *simplemente*, juega, actúa, como actuaba el «hombre sin atributos» de Robert Musil, que se autodefinía un activista y nihilista. Para él el mundo es un juego de suma cero, la nada no es ahora la negación del Bien —justicia, bienestar, libertad, desarrollo— que postula la democracia liberal, como secularización política del Bien en sentido religioso, sino la *negación del mal* que se manifiesta como

185. Ver el interesante trabajo de N. Göle: «Authoritarian Secularism and Islamist Politics», en A.R. Norton (editor), *Civil Society in the Middle East*, Leiden, 1996, 17-44; el artículo de G. Kepel: «Washington y la caja de Pandora», *El País* (27 de marzo 2003), 21; y también el trabajo de J. Goytisolo: «Paisajes de guerra con Madrid al fondo», *El País* (25 de abril de 2004), 16-17.

186. S. Benhabib, «Unholy Wars», *Constellations*, 9, 1 (2002), 38.

la contingencia itinerante de enemigos múltiples, aleatorios, arbitrarios y cambiantes. Su juego ya no es el «juego profundo», en los términos de Clifford Geertz, del guerrero que se inmola en el nombre de Dios o de la nación o de un paraíso soñado e inalcanzable para luego formar parte del panteón de los mártires sino simplemente *el juego por el juego. Cuando la violencia se rutiniza, el «creyente soldado»*[187] *se convierte en «terrorista-nihilista»* porque el combustible que movía a aquél, la metáfora de la sangre derramada por Dios o por su versión secularizada, la patria, se sustituye por la nihilina,[188] por la dinamita del espíritu que opera bajo la premisa de que *mi vida es UN arma.*[189] El «terrorista-nihilista» actual ha elegido la intensidad, la eternidad inmediata. En ese doble suicidio, brutalmente radical y por primera vez accesible a cualquiera, «mato luego soy», se hace presente una gran verdad injusta: «muero sin llegar a ser como consecuencia de tu ser matando». Como afirma André Glucksmann, «nueva o vieja idea, la idea no es la que dirige el baile, sino el baile el que hace danzar las ideas, ya dance un campesino iletrado, un noble letrado, un monje-soldado o un libertino».[190] Este «nihilismo ya no lleva los colores oscuros wagnerianos, spenglerianos y tifosos de final de siglo. Ya no surge de una *Weltanschaung* de decadencia ni de radicalidad metafísica nacida de la muerte de Dios y de todas las consecuencias que se deben aceptar tras esa muerte. El nihilismo de hoy es transparente»,[191] es un nihilismo activista que se alimenta del mero «vivir hipotéticamente». El nihilismo activo interviene, revoluciona, saliéndose del modo de vivir anterior e infundiendo al que quiere morir con mayor razón el deseo del final.[192] El nuevo enemigo es invisible —nunca se había vuelto tan verdadera la expresión

---

187. H.M. Enzensberger también ha visto esta mutación en las guerras civiles moleculares metropolitanas. Ver su trabajo: *Perspectivas de la guerra civil*, Barcelona, 2001, 20.

188. El primer tratamiento de la violencia nihilista moderna se lo debemos a J. Conrad: *The Secret Agent*, Londres, 1983 (1906), 43-44. Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual «como dinamita del espíritu, quizás, una nihilina descubierta recientemente» ver el interesante trabajo de Navid Kermani: «A Dynamite of the Spirit», *Times Literary Supplement*, n.º 5.165 (29 marzo, 2002), 13-15.

189. Ch. Reuter, *Mein Leben ist ein Waffe*, Múnich, 2002.

190. A. Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, 2002, 145.

191. J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor Michigan, 1994, 159.

192. M. Heidegger, *Nietzsche* II, Barcelona, 2000, 227.

de que «uno nunca sabe realmente quien es el enemigo»— y ubicuo, «es un enemigo indefinido cuya base (el nombre árabe de *Al Qaeda*) se desplaza fácilmente de un país a otro y cuyo lugar es precisamente una ausencia de lugar»,[193] está aquí y allá, franquea toda frontera nacional, lucha en Afganistán, en Bosnia, en Irak, en España, en Estados Unidos y pretende destruir no tanto al enemigo, enormemente diverso e itinerante, como a su modo de vida. Este nuevo modelo de Terror de masas se presenta como el «arma de los débiles» y su estrategia de lucha pretende hacer imposible la vida de los civiles,[194] «enemigos» desarmados, de forma deliberadamente desmesurada, macabra y tan insoportable, que acaben rindiéndose a pesar de poseer un poder militar infinitamente superior, a diferencia de la táctica terrorista clásica de grupos como el IRA o ETA o el GIA argelino que, al menos originariamente, consistía en desafiar el monopolio de la violencia legítima del Estado atentando contra sus aparatos: fuerzas de seguridad, jueces, incluso políticos. La violencia indiscriminada en sí misma es un símbolo, una afirmación de poder. Lo realmente problemático en relación al estado encubierto del terrorismo transnacional es su creciente subordinación al progreso[195] científico-técnico que en sí mismo no tiene autor y depende del desarrollo de sus propios medios y plataformas audiovisuales. «El anonimato de todos aquellos que iniciaron el ataque suicida (del 11-09-2001) meramente señala, para todos, el surgimiento de un *estado encubierto global* —de la cantidad desconocida de una criminalidad privada—, que «más allá del bien y del mal» durante siglos ha sido el sueño de los más cualificados sacerdotes de un progreso iconoclasta».[196]

He radiografiado los perfiles del nuevo sujeto portador de violencia colectiva como un actor no estatal, o mejor transestatal y transnacional, y ahora voy a analizar, precisamente, el significado y la estructura de ese nuevo orden internacional, retrotrayéndome al viejo Hobbes, origen y continuación de buena parte de nuestras argumentaciones en este trabajo.

---

193. J. Goytisolo, «De vuelta a la razón», *El País* (18 de marzo de 2004), 15.
194. M. Kaldor, «El terrorismo como globalización regresiva», *Claves de la Razón Práctica*, 138 (dic. 2003), 39.
195. P. Virilio, *Ground Zero*, Londres, 2002, 68.
196. *Ibíd.*, 82.

6. ¿De Hobbes a Kant o de Hobbes a Carl Schmitt?

Hemos analizado ya los límites que conlleva la doma del conflicto intraestatal amparados en la promesa incumplida de seguridad del estado nacional, en términos hobbesianos. Un avance importante, no obstante, es el que representa la Paz de Westphalia, que dio término a las guerras civiles religiosas del siglo XVI mediante la *separación entre Estado y religión* y, quizás, el próximo desafío, ante la realidad poshobbesiana y cosmopolita a la que hacemos frente, sea *deslindar el estado de la nación* para dar solución a las guerras transnacionales que nos aquejan, creando un principio de indiferencia nacional en el estado.[197] Ya vimos arriba cómo Kant delineaba los rasgos fundamentales de una ciudadanía cosmopolita objetivada en torno a una federación de estados libres. Ésta es la comunidad de destino cosmopolita contra la destrucción violenta. «Los europeos —afirma Robert Kagan— han salido del mundo hobbesiano de anarquía abrazando el mundo kantiano de la paz perpetua»,[198] Europa hace frente, después de siglos de sangrientas guerras intra e interestatles, a una *nueva misión civilizadora*. Según Kant el derecho de ciudadanía cosmopolita debiera limitarse a las condiciones de una *universal hospitalidad*. Significa esta ética de la hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro. «No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de *huésped*, sino simplemente de un derecho de *visitante* que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra; los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, cuya superficie es limitada, y, por tanto, deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta».[199] Sin embargo, éste no es el estadio histórico inevitable que sigue a la formulación hobbesiana sino uno de los posibles cami-

197. Es la propuesta de U. Beck, «El mundo después del 11-S», *El País* (19 de octubre de 2001), 26.

198. R. Kagan, *Paradise and Power*, Londres, 2003, 57.

199. I. Kant, *La paz perpetua*, *opus cit.*, 227.

nos a seguir, el otro es el transitado por Carl Schmitt, y su giro escéptico es cortante como la espada de un samurai: «Sería una torpeza creer que un pueblo sin defensa no tiene más que amigos, y un cálculo escandaloso suponer que la falta de resistencia va a conmover al enemigo. Nadie creería posible que el mundo entre en un estado de moralidad pura por renuncia a toda productividad estética o económica, por poner un ejemplo; pues bien, aún es mucho menos imaginable que un pueblo, por renunciar a toda decisión política, pueda llevar a la humanidad a un estado puramente moral o puramente económico. Porque un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad de sostenerse en la esfera de lo político no va a desaparecer lo político del mundo. Lo único que desaparecerá en este caso es un pueblo débil».[200] Mientras Habermas expresó la voluntad de que el mundo anglosajón pudiera escapar al contagio del *revival* schmittiano,[201] su optimismo ha sido probablemente prematuro. El ataque sobre Nueva York (y coextensivamente sobre Madrid) ha hecho a las ideas de Schmitt sobre el estado de emergencia, la crisis del liberalismo, la «política decisionista» y la división entre amigo enemigo, altamente relevantes para la comprensión de la política internacional contemporánea.[202] Ya en 1963, en un prólogo que añade a su archiconocido libro *El concepto de lo político*, publicado originariamente en 1932, Carl Schmitt constata el final definitivo de la época de la estatalidad y esto significa que lo político no puede ser tratado ya en un orden de estados sino que se independiza y vincula a nuevos actores. «La porción europea de la humanidad ha vivido hasta ahora en una época cuyos conceptos jurídicos han estado íntegramente acuñados desde el Estado, y que lo presuponen como modelo de la unidad política. La época de la estatalidad toca a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello. Termina así toda una superestructura de conceptos referidos al Estado, erigida a lo largo de un trabajo intelectual de cuatro siglos por una ciencia del Derecho Internacional "europacéntrica". El

200. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, 1991, 82.

201. J. Habermas, «Carl Schmitt: Los terrores de la autonomía», en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, 1989, 77.

202. B. Turner, «Sovereignty and Emergency», en *Theory, Culture and Society*, 19, 4, 109 y ss. Sobre la tesis del «excepcionalismo norteamericano» hoy ver el excelente survey «A Nation Apart» que realiza *The Economist* (noviembre 8-14, 2003), 3-16.

resultado es que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronada.»[203] Según él, «la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*»[204] y explica en la *Teoría del Partisano*: «El núcleo de lo político no es la enemistad, sino lo que presupone la diferencia amigo enemigo».[205] La debilidad del liberalismo de Weimar supuso en los años veinte, a juicio de Schmitt, el fracaso del Estado para confrontar a sus enemigos decisiva y efectivamente. La vida política no puede sobrevivir sin la soberanía del Estado y la soberanía de éste se constituye por la capacidad de un líder para tomar las decisiones efectivas en una situación de crisis.

En la filosofía de Schmitt, el enemigo no es una metáfora ni una abstracción, tiene que ser real, una amenaza concreta al estado. En la política moderna, el enemigo se ha convertido en algo impuro, en una fuerza extraña a la que no se puede perder de vista. En tales momentos de decisión contra un enemigo, el estado político se encuentra a sí mismo en un permanente estado de emergencia cuando actos de relevancia histórica son necesarios. En la política contemporánea, la guerra contra los talibanes y contra Osama Bin Laden es contra un enemigo real que surge a partir del estado de emergencia (la guerra global contra el terrorismo) donde existe una decisión política para luchar en una guerra y para hacer frente a un enemigo que se opone implacablemente a los valores occidentales. Esta guerra cultural es una guerra sobre la humanidad y sobre esta guerra Schmitt hace su observación: «La huma-

---

203. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, 1991, 40.

204. *Ibíd.*, 56.

205. C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlín, 1975, 93. Pero, el partisano para Schmitt no va a prolongar de forma duradera la existencia y unidad del estado como veremos. En una primera instancia, el partisano estaría representado, a juicio de Schmitt, por el guerrillero español que defensivamente se opone a Napoleón y su expansionismo nacionalista en el siglo XIX, actuando como *renovador* del orden tradicional del estado, pero un siglo después el partisano estará representado por el revolucionario profesional Ulianov/Lenin que actúa como portador de la enemistad más absoluta contra el enemigo más absoluto, el estado zarista, y funge de *destructor* del orden estatal (91).

nidad como tal no puede hacer una guerra, pues carece de enemigo, al menos sobre este planeta. El concepto de la humanidad excluye el de enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombres, de modo que no hay aquí ninguna distinción específica. El que se hagan guerras en nombre de la humanidad no refuta esta verdad elemental, sino que posee meramente un sentido político particularmente intenso. Cuando un estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización, con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo».[206] La teología política de Schmitt divide el mundo en amigo y enemigo bajo el interés de proteger a la humanidad de la destrucción, legitimando el establecimiento de una línea de ruptura cultural que es —*UN conjunto de hipótesis que se convierte en cuestiones de hecho*, a contracorriente de las tendencias dominantes en el programa cultural de la modernidad— dibujada entre el islam y el resto del mundo. No debe sorprender que Fukuyama y Huntington hayan avanzado en la construcción académica de esta senda iniciada por Schmitt. Esta encuentra eco en Estados Unidos, en el conservadurismo cultural vía Leo Strauss, en el conservadurismo económico vía Hayek y en el conservadurismo en política exterior vía Morgenthau, por tanto, no debe extrañar la presencia de este lenguaje en las declaraciones públicas del presidente Bush.[207] Con un tono deliberadamente *engagiert*, Kagan[208] y Glucksmann[209] avisan del peligro ante el peligro, es decir, de las repercusiones desastrosas que puede tener la división, sobre todo entre Eu-

206. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, 1991, 83.

207. La nueva élite en el poder de la administración Bush se compone de cuatro grupos que se solapan: individuos que participaron en la administración de Reagan y que sienten nostalgia de la lucha maniquea entre buenos y malos de la guerra fría; representantes del complejo militar industrial que saldrán beneficiados de la guerra y que han adoptado la fe en el poder militar; fundamentalistas cristianos de derechas; y defensores a ultranza de Israel (ver al respecto M. Kaldor, «Irak. Una guerra sin igual», *El País* [2 de abril de 2003], 12).

208. R. Kagan, *Paradise and Power*, Londres, 2003.

209. A. Glucksmann, *Occidente contra occidente*, Madrid, 2004.

ropa y Estados Unidos, ante el enemigo común, el terrorismo. La guerra actual es entre la civilización y el terrorismo nihilista, todas las demás consideraciones son superfluas e incluso peligrosas, a juicio de estos autores.

Con el declive del comunismo organizado entre 1989 y 1992, la política occidental perdió su Otro, al menos eventualmente. Pero no ha sido necesario un largo transcurso de tiempo para que surjan respuestas como las de Francis Fukuyama en 1992, que haciéndose eco de la fe ilustrada en la marcha del progreso a través de la historia, tema hegeliano recuperado a través de Kojève, sugiere que todos los conflictos serán resueltos dentro de *una* narrativa universalizadora de liberalización y modernización.[210] Los conflictos nacionalistas, étnicos y religioso-políticos no serían sino virulentas expresiones, ya domadas por el nuevo mundo «posthistórico», de pueblos y estados que todavía permanecen «en la historia». No obstante, quien más ha llenado de contenido la hipótesis schmittiana, con una lectura reconfiguradora del orden internacional desde la cultura, ha sido Samuel Huntington.[211] William Lind y el mencionado Huntington interpretan la Guerra Fría como la última en una serie de «guerras civiles occidentales» (la frase es de Lind) que comenzaron en el conflicto de las guerras de religión en Europa en el siglo XVII.[212] En esta narrativa, el transcurso de este estadio en la historia, y de la Guerra Fría en particular, ha desvelado un mundo hobbesiano y schmittiano revisado por Morgenthau, un mundo dominado por entidades culturales curiosamente inmutables y constitutivamente antagonistas.[213] Huntington recupera su noción de civilización intacta bajo el cielo eterno de la historia, después del interregno de las guerras ideológicas modernas, y su mapa de la post-Guerra Fría estaría configurado porque «el Telón de Terciopelo de la cultura ha reemplazado

---

210. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992, 4, 18.

211. S.P. Huntington, ¿Choque de civilizaciones?, Madrid, 2002 (traducción del artículo aparecido en *Foreign Affaires*, vol. 72, 3, 1993), *El choque de civilizaciones*, Barcelona, 1997. «El reto hispano a Estados Unidos», en *Foreign Policy* (mayo de 2004): www.fp-es.org

212. W. Lind, «Defending the Western Culture», *Foreign Policy*, 84 (1991), 40-50.

213. D. Bigo, «Grands debats en un petit monde», *Cultures et Conflicts* (otoño-invierno, 1995), 7-48.

al Telón de Acero de la ideología como línea divisoria (*fault line*) más significativa en Europa»[214] y coextensivamente en todo el mundo. De hecho, en uno de sus últimos trabajos, *El reto hispano*, el peligro inmediato, *ante portas* e *intra muros*, en este caso para Estados Unidos, provendría del sur hispano, civilización distinta a la anglosajona, forjadora de los valores genuinamente americanos. Según la tesis de Huntington: «las diferencias entre civilizaciones son reales e importantes, la conciencia de civilización va en aumento, el conflicto entre civilizaciones suplantará a las formas ideológicas y a otras anteriores de conflicto para erigirse en la forma dominante de conflicto global, las relaciones internacionales, que han sido un juego practicado dentro de la civilización occidental, serán crecientemente des-occidentalizadas para tornarse en un juego en el que las civilizaciones no-occidentales sean actores y no simplemente objetos, la tarea de desarrollar instituciones internacionales de política, economía y seguridad cuenta con más probabilidades de éxito si se la lleva a cabo en el seno de una civilización que traspasando sus fronteras. Los conflictos entre grupos de civilizaciones distintas serán más frecuentes, prolongados y violentos que los sostenidos entre grupos de la misma civilización..., el eje supremo de la política mundial lo serán las relaciones entre *occidente y el resto*... surgirá un foco central de conflicto para el inmediato futuro entre Occidente y diversos estados islámicos y confucianos».[215] El choque, como vemos en la prognosis de Huntington, es inevitable y está profundamente encuadrado en dos sistemas culturales diferentes, uno que separa entre lo que es de Dios y lo que es del César y el otro que junta ambos aspectos. Da la impresión, en la interpretación de Huntington y sus seguidores, de que Occidente y el islam se miraran en el espejo[216] y se reflejarán *el otro del otro*, es decir, sus partes más tenebrosas y violentas ocultando aquellas otras aceptables en que mayoritariamente coinciden. Huntington identifica cuatro causas del crecimiento

214. S. Huntington, *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, 2002, 33.
215. *Ibíd.*, 67-68.
216. R.L. Euben, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern rationalism*, Princeton, 1999, 154-168.

de la militancia islámica: 1) ha habido un importante resurgimiento islámico en respuesta a la modernización secular. Sin duda, los movimientos islámicos han alimentado una conciencia militante, pero también han proporcionado apoyo económico y social a sus seguidores allá donde los gobiernos de tales países han fracasado con sus respectivas poblaciones a la hora de proporcionarles bienestar social. 2) Los movimientos islámicos han movilizado y aprovechado las reivindicaciones políticas, no sólo contra América y sus aliados, sino contra sus propios gobiernos nacionales que han fracasado estrepitosamente en sus respectivos proyectos modernizadores anclados en la corrupción y el patrimonialismo prebendatario. Las reivindicaciones musulmanas contra Occidente han sido agravadas por Israel, las derrotas militares de 1967 y 1973, y por el apoyo continuo occidental al sionismo. El apoyo occidental a Israel debe aparecer necesariamente como hipocrítico y ambivalente —para muchos esta doble moral, y no el extremismo musulmán, es la mayor amenaza a la seguridad global— dado el apoyo occidental a la legislación de los derechos humanos y a las aspiraciones democráticas en otras áreas como Sudáfrica, ex Yugoslavia o Timor Occidental. 3) La militancia islámica no es un actor colectivo monolítico sin fisuras ya que padece los conflictos nacionales entre estados islámicos (la guerra entre Irán e Irak), las divisiones étnicas dentro de las sociedades islámicas (el caso de los señores de la guerra en Afganistán) y las diversas versiones del islam (wahabíes, suníes y chiíes). 4) Quizás éste es el más importante de los argumentos de Huntington. El crecimiento demográfico de las sociedades musulmanas ha producido un gran número de jóvenes desempleados y con gran movilidad en el grupo de edad entre los 16 y los 30 años que son los candidatos ideales para ser reclutados por el fundamentalismo islámico.

Huntington ha sintonizado con un cierto sentimiento popular, según el cual el fundamentalismo islámico aparece como una reencarnación del fanatismo, del atavismo y la intolerancia, como *la* amenaza al nuevo orden mundial, como el «Peligro Verde» (verde es el color del islam), como el fantasma de las peores pesadillas que el «siglo XXI pudiera nuevamente encontrar a las puertas de Viena, en forma de inmi-

grantes o terroristas, ya no como ejércitos».[217] El problema no está en que tales narrativas están equivocadas sino en la definición de política legitima presupuesta en ellas que prejuzga la ecuación entre islam político y amenaza.[218] La gran paradoja que está a la base de esa distinción entre «nosotros» y el «islam» es la disyunción existente entre un mundo que es más, más bien que menos, marcado por las prácticas políticas fundacionalistas —religiosas, metafísicas o puramente culturales— y un discurso, predominante en Occidente, profundamente orientado a este mundo que no ve lugar para tales certezas fundacionalistas en la vida política moderna o que ve en tales prácticas políticas una amenaza a la política moderna. La política genuinamente moderna extrae su normatividad de sí misma no de esencias ni hipotecas previas. El problema no está tanto en lo que creemos, sea lo que sea eso en lo que creemos, como en *las maneras de creer y de hacer creer*. Esto es vital para diferenciar entre terrorismo e islamismo o judaísmo o cristianismo. El fundamentalismo no es un simple retorno a un modo premoderno de relación con la religión, es *la respuesta temerosa a la modernidad, percibida más como amenaza que como oportunidad.*[219]

Otro aspecto, sin duda, controvertido es que los teóricos del «choque de civilizaciones» ven la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio, es decir, ocultan de forma deliberada la existencia de violencia fundamentalista en el seno de las tres religiones monoteístas.[220] No existe una afinidad electiva entre un tipo de monoteísmo, el islam, y la violencia, el islam no tiene el monopolio de la violencia políticamente activa, siendo el judaísmo y el cristianismo religiones en las que también está presente la violencia vinculada a planteamientos religiosos. En esta tesitura, por tanto, de lo que debiéramos hablar es no tanto de «choque de civilizaciones», tesis de los huntingtonianos, como

---

217. W. Lind, «Defending Western Culture», *Foreign Policy*, 84 (1991), 45. Recordar las dos veces que fue asediada y conquistada Viena por el imperio otomano estableciéndose una línea de ruptura que dura ya 1.300 años.

218. R.L. Euben, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, NJ, 1999, 7.

219. J. Habermas, «Terrorism and the Legacy of Enlightment», en J. Habermas y J. Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, Chicago, 2003, 18.

220. S.N. Eisenstadt, «Der Fundamentalismus als moderne Bewegung gegen die Moderne», en *Die Vielfalt der Moderne*, Gotinga, 2000, 174-245.

de *choque de fundamentalismos*[221] (*sic* Tariq Alí), de choque entre integrismos afincados en el seno de las religiones monoteístas, véase, la derecha evangélica revivalista norteamericana, los sectores católicos integristas, los fundamentalistas judíos de *Gush Emunin* y *Agudat Israel*, y los fundamentalis-tas islámicos repartidos por toda la amplia geografía planetaria que configura el islam. Ninguno de estos grupos o denominaciones religiosas es *per se* terrorista, pero en su seno se han prohijado algunas de las células más peligrosas del Terror global actual, como la de Al Qaeda.

Los radicales chiítas musulmanes en Líbano e Irán, los militantes sijs en el Punjab, los judíos extremistas en la franja de Gaza y en Cisjordania, los nacionalistas hindúes en Ayodhia y los guerreros culturales cristianos en Estados Unidos —a pesar de ser mundos geográficamente e históricamente separados y con contenidos específicos en sus creencias y prácticas— han establecido movimientos «progresistas» de creación y dominio del mundo, en los términos de Max Weber, que miran al pasado para encontrar inspiración más que el dogma impreso. La dirección y los modelos provienen no sólo de una interpretación selectiva del pasado sino también de una mimesis astuta (y a veces inoportuna) con aquello que funciona en el presente. Los fundamentalistas son importantes jugadores en la política local, regional e incluso nacional no como resultado de su nostalgia o «atraso», por los que son conocidos de forma estereotipada por aquellos que los subestiman, sino por su habilidad para adaptarse a los imperativos organizacionales modernos, a las estrategias políticas, a los avances en las comunicaciones y en las teorías económicas.[222]

Tampoco es correcto identificar fundamentalismo con tradicionalismo en orden a argumentar que el fundamentalismo es hostil a la modernidad. Los teóricos del «choque cultural» presuponen que la modernidad es un fenómeno singular y uniforme más que plural y diverso. No hay una modernidad occidental canónica, algo así como un original del que se distribu-

---

221. T. Alí, *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y modernidad*, Madrid, 2002.

222. M.E. Marty y R.S. Appleby, «Introducción» a *Fundamentalisms Comprended*, Chicago, 1995, 2.

yen copias *world wide* sino modernidades múltiples[223] y no podemos identificar la occidentalización como la única y auténtica modernización. La civilización occidental es a la vez occidental y moderna. Las civilizaciones no-occidentales han intentado hacerse modernas sin hacerse occidentales, hasta la fecha sólo Japón ha triunfado en la estrategia de modernización sin occidentalización.[224]

Los comentarios occidentales actuales sobre el islam fundamentalista fracasan cuando eluden considerar la heterogeneidad de la creencia islámica contemporánea. No olvidemos que el triunfo aparente del fundamentalismo ha sido desafiado por muchos intelectuales liberales prominentes en el islam y que existe una considerable oposición de las mujeres radicales islamistas, que son islamistas pero rechazan el apartamiento tradicional de la mujer, el velo y los matrimonios arreglados.[225] A pesar de que en el islam chiíta no se reconoce en última instancia la autoridad del Estado sino la autoridad final del imán oculto,[226] el fundamentalismo islámico ha criticado específicamente y rechazado el islam tradicional que es visto como la fuente principal de debilidad frente a la modernización. Hay argumentos sociológicos a favor de considerar formas puritanas de fundamentalismo bíblico —en el judaísmo, en el cristianismo y en el islam— como fuentes de modernidad en oposición a los patrones tradicionales del misticismo espiritual sufí. Por otra parte, frente a un cierto desarraigo que genera un tipo de modernización y de globalización centradas exclusivamente en el *Mcworld*, en el mercado, muchos enfoques del islam, tanto internos como externos, reconocerían su compromiso primario con la igualdad y la justicia, con la comunidad, en el sentido weberiano, más que con la salvación individual.[227]

Se trata, frecuentemente, al islam como una religión externa y extranjera sin reconocer su desarrollo histórico dentro de

---

223. S.N. Eisenstadt, «Múltiple Modernities», *Daedalus*, 129, 1, 1-29; J. Beriain, «Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones», *Papers*, 68 (2002), 31-63.

224. En esto coinciden tanto Huntington como Castells.

225. N. Othman, «Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and The Citizen Rights of Woman in a Modern Islamic State», en J.R. Bauer y D.A. Bell (editores), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, 1999, 169-192.

226. S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Iman*, Chicago, 1984.

227. M.G.S. Hodson, «A Comparison of Islam and Christianity as a Framework for Religious Life», *Diogenes*, 32 (1960), 49-74.

Occidente. Con la globalización, el islam se ha convertido en un clúster complejo y diverso de culturas y subculturas —como ocurre en el judaísmo y en el cristianismo— más que en un sistema religioso monolítico. La emigración ha creado formas nuevas de cultura en la diáspora dentro del islam. Definiendo al islam como el enemigo a batir estamos creando una homogeneidad cultural que no existe. Quizás el ejemplo más evidente lo proporciona Afganistán con los señores de la guerra y su cambiante política de alianzas.

En cualquier caso, son asignaturas pendientes en las sociedades islámicas, se mire por donde se mire, algunos aspectos que están presentes en prácticamente todas ellas como son: la obligación de regirse en un estado moderno y laico de forma prescriptiva según el código islámico de la *Shari'a*, es decir, la supervivencia de religiones políticas en donde todavía no se ha dado la separación entre Estado y religión, entre ciudadanía y fe religiosa, la revolución pendiente sobre el reconocimiento de la mujer y sus derechos como ser humano en pie de igualdad con el hombre y la presencia de la corrupción y el nepotismo como un cáncer con metástasis múltiples dentro de todas las sociedades islámicas.

Pero, al lado de la emergencia de estas tendencias neoschmittianas, que enfatizan el conflicto cultural entre civilizaciones, dormido durante siglos, reactivado ahora como sustituto funcional de las viejas ideologías de la posguerra, después de la caída del Muro de Berlín en 1989, está también presente la tendencia con la que comenzaba este apartado, la reactualización del enfoque kantiano, sobre todo en Europa. Jürgen Habermas es quien mejor ha resumido esta postura.[228] Según él, el 11-09-2001, además de ser el «primer acontecimiento histórico mundial», en el sentido de que el impacto, la explosión y el lento desmoronamiento del WTC fue visto en tiempo real por *todo el mundo*, también es una expresión de la espiral del mal, en eterno *ricorso*, «la espiral de la violencia comienza como una espiral de comunicación distorsionada que conduce, a través de la espiral de una desconfianza incontrolada, a la ruptura de la comunicación».[229] Pero,

228. Últimamente recogida en «Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?», en *Der Gespaltene Westen*, Frankfurt, 2004, 113-194.

229. J. Habermas, «Terrorism and the Legacy of Enlightment», en Habermas y Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, Chicago, 2003, 19.

para entender esto tenemos que tener presente la imagen que tiene el resto del mundo de Occidente, como *Mcworld*, como un inmenso mercado-casino, que penetra los modos de vida tradicionales como un «molino satánico» (*sic* Polanyi) produciendo nuevas desigualdades y desarraigo, ganadores y perdedores, y ante el que hay que defenderse, así, la religión, en muchos casos, aparece como esa coraza protectora que «convence subjetivamente más» que la objetividad del mercado des-regulado. Esta percepción, evidentemente distorsionada, distorsiona a su vez la «situación epistémica»[230] de la religión en la modernidad, en donde ésta ya no tiene el monopolio cosmovisional y en donde la distinción directriz creyente/laico ya no es más que una entre otras en un universo en donde la jerarquía ha sido secularizada como principio de orden siendo sustituida por la *heterarquía*, según la cual ningún sistema social está por encima de otro sino al lado de otro. En las sociedades modernas no hay religión verdadera y herejías sino un *estricto universalismo* en el que el mismo respeto se exige para todo el mundo —sea católico, protestante, musulmán, judío, hindú, budista o no creyente. El propio modo de vida moderno que ha nacido en Occidente, pero que no es exclusivo de Occidente, ha producido la posibilidad de disentir contra el propio sistema pacíficamente a través del concepto de «desobediencia civil» y de una «democracia militante» que nace en el seno de una comunidad moral incluyente basada en derechos de igualdad y respeto al otro. En esta tesitura el fundamentalismo aparece como otra *iron cage* moderna comparable al mercado o a la burocracia, como una refeudalización de las relaciones sociales. El planteamiento de Habermas, en el plano cultural, se basa en que *toda interpretación es una traducción in nuce*.[231] No existe ninguna cultura ni civilización que sobreviva aislada sino en permanente contacto e hibridación con otras culturas. Empíricamente, podemos afirmar que la tesis del contacto cultural, formulada por la Escuela de los Círculos Culturales desarrollada por Gräbner a comienzos del siglo XX en Viena, y que tendrá desarrollos posteriores en los estudios de mitología comparada de Franz Boas y en la teoría del intercambio de Marcel Mauss, da cuenta con mucho más acierto de la co-existencia de

230. J. Habermas, *opus cit.*, 32.
231. *Ibid.*, 37.

distintos cluster culturales que la teoría del choque cultural. En el fondo de todo encuentro con el otro está siempre la pretensión de *comprender-se* mutuamente asumiendo el rol del otro,[232] en los términos de Mead, de alcanzar una cierta *fusión de horizontes*,[233] en los términos de Gadamer. De hecho, *las culturas están demasiado entremezcladas, sus contenidos e historias son demasiado independientes e híbridas, para la separación quirúrgica en oposiciones la mayor de las veces ideológicas como Oriente y Occidente*,[234] o islam *versus* Occidente u Occidente *versus* el resto del mundo, como pretenden los teóricos del choque cultural; de hecho, ¿qué es occidente sino una exitosa hibridación de Jerusalén, Atenas y Roma? ¿Acaso no proceden las tres grandes religiones monoteístas de un mismo tronco común? ¿No ha logrado Japón integrar exitosamente valores occidentales y orientales, sometiéndolos a un creativo proceso de japonización? Pero, ¿cuál es la respuesta concreta que Habermas da al terror global, es decir, a la interrupción y negación violenta de la comunicación, que padecemos actualmente? Pues bien, en línea con su argumentación previa considera que «contra los enemigos relacionados entre sí en redes globales, descentralizados y que operan de forma invisible sólo cabe utilizar la prevención en otros niveles operativos. Aquí no sirven de nada bombas y cohetes, aviones y tanques, sino la cooperación internacional de los servicios estatales de información y las autoridades policiales, los controles del movimiento de capitales, el seguimiento de las conexiones logísticas en general».[235] Las objeciones empíricas a la actual posición estadounidense radican en que la sociedad mundial se ha hecho demasiado compleja como para ser gestionada desde un centro que decide unilateralmente apoyado en la superioridad militar. Del hecho que el estado nacional haya sido superado, por la globalización económica representada en la expansión de los mercados y por la globalización del Terror, no significa que pongamos todo el poder de decisión en la única potencia hegemónica.[236] Aunque sea más costosa, sin duda, será más dura-

232. G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, 1982, 272-273.
233. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, 1977, 376-377.
234. E. Said, *Representations of the Intellectual*, Londres, 1994, xi.
235. J. Habermas, «¿Qué significa el derribo del monumento?», *El País* (20 de mayo de 2003), 8 (artículo recogido en *Der Gespaltene Westen*, Frankfurt, 2004, 32-43).
236. *Ibíd.*

dera una paz apoyada en una formación multilateral de la voluntad anclada en el núcleo universal de la democracia y de los derechos humanos más que la imposición unilateral a sangre y fuego.

Quizás hay verdades de fondo que se pueden y probablemente se deben extraer tanto del enfoque neoschmittiano del choque cultural como del enfoque neokantiano. Por ejemplo, es importante extender el certificado de defunción de los ejes de conflicto típicos anteriores a la caída del Muro de Berlín, que se basaban en construir una agenda política en torno a problemas nacionales para los que se exigía soluciones asimismo nacionales. Ha surgido un enemigo nuevo, invisible y ubicuo, el Terror global, ante el que no podemos ni debemos ofrecer soluciones nacionales sino transnacionales,[237] entre las que prioritariamente está el paso decisivo de articular una «gobernanza cosmopolita»,[238] una sociedad civil global, desnacionalizada, que pueda acoger los problemas en esa perspectiva de la que nos hablaba Kant hace ya doscientos años y que Virilio y Giddens nos han recordado en su sugerente: «ahora en todos los sitios».

A modo de conclusión

A lo largo de estas páginas hemos re-visitado bastantes temáticas, autores y momentos históricos, pero si el lector/a hace un pequeño esfuerzo, enseguida se dará cuenta del motivo de fondo que nos movía, el realizar una genealogía de las diversas metamorfosis de la violencia en la modernidad. Comenzábamos allá, a finales del siglo XIX, despertando de un cierto sueño utópico que nos hizo creer, de alguna manera, que tanto el realismo político hobbesiano, como el liberalismo y el marxismo, nos habían situado al borde de una modernidad sin violencia, sin embargo, las trincheras de Verdún no sólo nos avisaban de la

237. Sobre la reconfiguración geopolítica del nuevo «orden» internacional ver el interesante trabajo de E. Lamo: *Bajo puertas de fuego. El nuevo desorden internacional*, Madrid, 2004.

238. Ver la posición de D. Held en *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press (hay traducción en Paidós).

división de las potencias europeas, que calentaban los motores de la guerra, sino que la sociología naciente y pujante, a ambos lados del Atlántico, se dividía entre el pacifismo del pragmatismo norteamericano y una posición más proclive a la guerra, sobre todo en la sociología alemana. El resultado ya lo conocemos: triunfa la «nación en armas» frente a la evanescencia del mensaje pacifista. Lo cierto es que la sociología había situado grandes narrativas que explicaban el cambio social —la división del trabajo, el aumento de las fuerzas productivas, la racionalización de las estructuras de conciencia y la domesticación de los afectos— en términos de indicadores más o menos universalizados como el mercado, la democracia y la burocracia y de tipos ideales como el ciudadano y el trabajador, pero la experiencia traumática de la guerra nos ha puesto de manifiesto que ya desde las revoluciones liberales y burguesas, al lado del ciudadano y del trabajador siempre estuvo el soldado, el ejército y el poder militar; de hecho, hemos visto cómo entre el capitalismo, el estado nacional y la guerra hay afinidades electivas insoslayables. Pero, quizás, donde más evidente es la irrupción de la barbarie en la misma modernidad, algo que los padres fundadores de la sociología situaban antes del proceso civilizatorio pero no en el mismo proceso civilizatorio, es en la proto-experiencia del trauma cultural que representa Auschwitz, «la violencia por encima de todo» (*Gewalt über Alles*). Pero, no podemos poner punto final al relato de la barbarie centrado en la banalidad del mal que representa Auschwitz, desgraciadamente, ya que la espiral del mal continua con las antinomias de la violencia actual: ya que de la guerra cuerpo a cuerpo hemos pasado a la infoguerra y sus carnavales de crueldad, tenemos que afrontar asimismo una reedición del jacobinismo fundamentalista, cuando justo habíamos entendido las dimensiones reales del nazismo y del bolchevismo, de la estatalización de la guerra hemos pasado, casi sin darnos cuenta, a la privatización y desnacionalización de la guerra y al auge del Terror nihilista actual. Finalmente, con otros nombres, pero con argumentos similares a los de finales del siglo XIX, asistimos a una reedición de los intentos de interpretar la violencia actual entre neoschmittianos y neokantianos. El propósito que me ha llevado a explorar los tenebrosos y a veces inefables derroteros de la violencia no ha sido otro que hacer la enésima crítica de las armas con las armas de la crítica.

EL IMAGINARIO SOCIAL MODERNO: UNA POSMETAFÍSICA DE LA INDETERMINACIÓN Y LA CONTINGENCIA

El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional.

CORNELIUS CASTORIADIS

En realidad quien vive en este «mundo» (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que la *lucha entre una pluralidad de secuencias de valores*, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. El *debe elegir* a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo y, ante todo, siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquel Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña).

MAX WEBER

Interrupción, incoherencia, sorpresa, son las condiciones ordinarias de nuestra vida. Incluso se han convertido en necesidades reales para muchas personas cuyas mentes no son ya alimentadas sino por cambios súbitos y estímulos renovados constantemente. Ya no podemos con nada que dure. Ya no sabemos cómo hacer fructífero el tedio... Por tanto, la pregunta completa sería: ¿puede la mente humana dominar lo que la mente humana ha hecho?

PAUL VALERY

Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo lo que es pre-dado y por la misma razón *libera la creación de nuevos sig-*

nificados. En tal sociedad todos los individuos son libres para crear los significados que deseen para sus vidas.

CORNELIUS CASTORIADIS

Muchas son ya las interpretaciones, los autores y las páginas vertidas, que tratan de arrojar luz sobre la naturaleza de lo moderno o de la modernidad, sin embargo, no existe una saturación de claves interpretativas puesto que la propia modernidad invita a trascender constantemente lo dado, la novedad ya vieja, hacia lo otro de lo ya dado, y es aquí donde mejor podemos situar el esfuerzo de un autor, Cornelius Castoriadis (1922-1997), para comprender el significado de lo que hacemos y, porque no decirlo también, de aquello que dejamos o no podemos hacer.

El punto de partida de Castoriadis es bastante diferente a los que ya conocemos, entre los que destacamos: las representaciones colectivas de Durkheim, los sentidos subjetivamente mentados de Weber, las relaciones de producción de Marx, la razón comunicativa de Habermas, la diferenciación funcional de Luhmann, etc. La realidad sobre la que construye su argumentación Castoriadis es el *imaginario social,*[1] concepto poco conocido, más bien desconocido, en el ámbito sociológico, pero de indudable versatilidad y profundidad orientado a la comprensión de las sociedades modernas. En este capítulo voy a desvelar, en primer lugar, el significado del concepto de Imaginario social; en segundo lugar, voy a tematizar cómo se produce y reproduce la sociedad por sí misma y desde sí misma; en tercer lugar, analizaré cuáles son las principales significaciones sociales imaginarias en plural —dioses, progreso, desarrollo, autopreservación— que están a la base de nuestras actuaciones y, en cuarto lugar, analizaré los valores propios y las antinomias del imaginario social moderno: la con-

1. *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, vol. 1, 1983, vol. 2, 1989 (edición original de Seuil, París, 1975) es la obra maestra de Castoriadis en donde están presentes todas sus claves interpretativas, que han sido analizadas ampliamente en el conjunto de *Carrefours du Labyrinthe*, cinco volúmenes publicados hasta hoy: *Carrefours du Labyrinthe* I, París, 1978; *Domaines del L'homme. Carrefours du Labyrinthe* II, París, 1986; *Le monde Morcelé. Carrefours du Labyrinthe* III, París, 1990; *Le montée de L'insignificance. Carrefours du Labyrinthe* IV, París, 1996; *Fait et á faire: Carrefours du Labyrinthe* V, París, 1997.

tingencia, el riesgo y la ambivalencia, valorando las perspectivas de otros pensadores como Bauman y Luhmann.

1. El punto de partida: el imaginario social

Vamos a explicar qué es el imaginario, algo que en principio no conocemos, a través de otros conceptos que nos son familiares. Lo simbólico y lo imaginario van juntos. Lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para «expresarse», lo cual es evidente, sino para «existir», para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de «imágenes», pero estas imágenes están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Consideremos el ejemplo de un tótem que funge como símbolo de identificación tribal, en él *se muestra* lo accesible a la percepción sensible como son las inscripciones de animales o plantas realizadas en madera, pero también *connota* aquello a lo cual remiten tales inscripciones, el Dios de la tribu, la esfera de lo sagrado. Tenemos aquí una interesante complementariedad entre la inmanencia de la inscripción en madera que *remite* a la trascendencia de una alteridad imaginaria. Ésta no puede presentarse en cuanto tal, es decir, precisa del concurso imprescindible del símbolo, pero este no sería más que un mero nombre o una mera inscripción sin ese otro portador del sentido que es el imaginario.[2] En el totemismo se revela que un símbolo «elemental» es, al mismo tiempo, principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de la tribu, y no por

2. Castoriadis (*La institución imaginaria de la sociedad* [IIS], vol. 1, 222) se sirve de un texto del Hegel de la *Jenenser Realphilosophie* (1805-1806) para ejemplificar la relación entre lo simbólico y lo imaginario: «El hombre es esa noche, esa nada vacía que lo contiene todo en su simplicidad; riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las que ninguna aflora precisamente a su espíritu o que no están siempre presentes. Es la noche, la interioridad de la naturaleza lo que existe aquí: el Yo puro. En representaciones fantásticas, es de noche por todo lo que está alrededor; aquí surge entonces una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca, y desaparecen con la misma brusquedad. Es esa noche la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos; una noche que se hace terrible; es la noche del mundo a la que entonces nos enfrentamos. El poder de sacar de esa noche las imágenes o de dejarlas que vuelvan a caer en ella (eso es) el hecho de ponerse a sí mismo, la consciencia interior, la acción, la escisión».

otra razón que su «fuerza» *imaginal*. ¿Por qué es en lo *imaginario* en lo que una sociedad debe buscar el complemento necesario de su orden y de su autorrepresentación, en definitiva de su ser? Otro ejemplo, tomado esta vez de la religión mosaica, nos va a servir para responder a esta pregunta. Toda religión está centrada sobre un imaginario, y la religión mosaica lo está especialmente. Hace 5.000 años, entre los ríos Tigris y Éufrates, vagaban una serie de tribus de pastores nómadas; de hecho, Abraham antes del mandato dispensado por Dios, *estricto sensu*, era un henoteísta, es decir, alguien que adoraba al dios del lugar, no a un Dios con vocación universalista y, por tanto, supratribal. Pues bien, tales tribus elevaron una significación imaginaria al cielo a la que denominaron JHWH y desde entonces está determinando el modo de vida de todos los colectivos en los que está presente de alguna manera. Fijémonos sólo en la «encarnación» de tal imaginario en el ritmo social de actividades pautado por el tiempo, en la sacralización de la semana, en el significado de la *sabbath*, el séptimo día.

En cada sociedad y en cada cultura hay un imaginario radical, algo así como un conjunto de significaciones sociales centrales —la cólera de Dios en JHWH o el amor de Dios en Jesús de Nazaret— que después se objetivan en diferentes enclaves, por ejemplo, un icono, objeto simbólico de un imaginario, que está investido de trascendencia para los fieles que lo veneran, o una bandera, símbolo con función racional, signo de reconocimiento y de reunión, que se convierte rápidamente en aquello por lo cual puede y debe perderse la vida y en aquello que da escalofríos a lo largo de la columna vertebral a los patriotas que miran pasar un desfile militar. En muchos casos, y de forma equivocada, se afirma que lo imaginario no juega un papel en una institución porque hay problemas «reales» que los hombres no llegan a resolver, pero esto no es cierto porque, por un lado, los hombres no llegan precisamente a resolver estos problemas reales más que en la medida en que son capaces de imaginarlos; y, por otro lado, no se debe olvidar que estos problemas reales no pueden ser problemas, no se constituyen como problemas que tal época o tal sociedad se impone como tarea resolver, más que en función del imaginario social de esa sociedad o época consideradas.

Esto no significa que los problemas son inventados uno tras otro y que surgen de la nada y en el vacío. Lo que se configura como problemas sociales es inseparable del sentido problemático con el que se inviste al mundo, sentido que como tal no es ni cierto, ni falso, ni verificable, ni falsable, con relación a unos «verdaderos» problemas y a su «verdadera» solución. No hay algo así como *el* problema de la sociedad («La humanidad es la que tiene hambre»).[3] No hay algo que los hombres quieren profundamente, y que hasta ahora no han podido tener porque la técnica era insuficiente o incluso porque la sociedad seguía dividida en clases. Decir que lo imaginario no surge sino porque el hombre es incapaz de resolver su problema real, supone que se sabe y que puede decirse cuál es este problema real, siempre y en todas partes el mismo. Esto supone que se sabe, y que puede decirse, qué *es* la humanidad y lo que *quiere*, aquello hacia lo que *tiende*. La humanidad tiene hambre, es cierto, pero una vez que ha saciado su hambre, re-sitúa como sus problemas algo menos «material» y muchísimo más «postmaterial»[4] como «pasar hambre» o comer menos para mantenerse en forma con arreglo a un imaginario social que proyecta la significación imaginaria del cuidado de sí, de la dieta, del ejercicio físico, como saludables, como deseables. En este respecto el marxismo se ha equivocado, sin duda alguna.

Este estructurante originario, fuente de lo que se da cada vez como sentido de la realidad, soporte de las articulaciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, así como individual y colectiva, este elemento no es otra cosa que lo *imaginario* de la sociedad. «La historia es imposible e inconcebible fuera de la *imaginación* productiva *o creadora*, de lo que hemos llamado lo *imaginario radical* tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el *hacer* histórico, y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de *significaciones*».[5] En esta línea de argumentación,

3. C. Castoriadis, IIS, vol. 1, 234.

4. Ronald Inglehart se ha encargado laboriosamente de presentar con una apoyatura empírica contundente esta metamorfosis de las preocupaciones sociales. Ver sus trabajos: *La revolución silenciosa* de 1977, *El cambio de valores* de 1990 y *Modernización y postmodernización* de 1997.

5. C. Castoriadis, IIS, vol. 1, 253.

Castoriadis afirma que «la sociedad no es un conjunto, ni un sistema o jerarquía de conjuntos (o de estructuras). *La sociedad es magma y magma de magmas*».[6] La institución sociedad está hecha de múltiples instituciones particulares, no siempre compatibles entre ellas. Tal urdimbre de instituciones son, tienen existencia social, por encarnar ese magma de significaciones imaginarias sociales.[7] Semejantes significaciones son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente y, recíprocamente, las significaciones imaginarias sociales están en y por las «cosas» —objetos e individuos— que las presentifican y las figuran. Sólo pueden tener existencia mediante su «encarnación», su «inscripción», su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas «informan». Sólo así la institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos o pueden simplemente existir. Lo imaginario social existe como un hacer/representar lo histórico-social; la forma en que consigue ese despliegue de lo histórico-social no es otra que a través de la institución de las «condiciones instrumentales» del hacer (*teukhein*) y del representar (*legein*). No obstante, lo imaginario es irreductible a tales «condiciones instrumentales», es, valga la redundancia, la condición incondicionada de tales «condiciones». A través de la representación se presenta la imaginación radical. El flujo representativo es, se hace, como «autoalteración, emergencia incesante de la alteridad en y por la posición de imágenes y figuras», puesta en imágenes que desarrolla, da existencia o actualiza, constantemente, lo que aparece al análisis reflexivo, retrospectivamente, como sus condiciones de posibilidad preexistentes: temporalización, espacialización, diferenciación,

6. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 106 y 288, teniendo presente que un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (ni finita ni infinita) de esas organizaciones.

7. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, París, 1986, 224-225.

alteración. La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras. Por tanto, nunca debemos pensar que las significaciones imaginarias son dadas *ab origene, in hilo tempore*, por Dios o por la naturaleza o por el rey, y que permanecen inmutables determinando el curso de lo social-histórico desde fuera; es más bien lo social-histórico como auto-alteración, como devenir, como cambio, el que engendra todo el proceso de metamorfosis, de historicidad, de las significaciones imaginarias sociales, así el Prometeo de Esquilo se transforma en el Fausto de Goethe y Mann y éste en el Ulrich («hombre sin atributos») de Musil. En definitiva, «*en el ser por hacerse (o haciéndose) emerge lo imaginario radical, como alteridad y como origen perpetuo de alteridad*», que figura y se figura, es al figurar y al figurarse, creación de «imágenes» que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido».[8] Simmel en un artículo[9] que publica en 1918 nos ofrece una perspectiva muy similar a la de Castoriadis. La vida, según Georg Simmel, a través de su agencia dinámica, el alma humana, extrae de su magma imaginario de contenidos, de su indeterminación de posibilidades, unas determinadas formas, unas constelaciones de sentido, se autolimita siendo ella misma sin-límite al originar su alteridad, la forma, la objetividad. El modo de existencia que no restringe su realidad al momento presente, situando el pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, eso es lo que llamamos vida. La condición última, metafísicamente problemática, de la vida radica en que es continuidad sin límite y al mismo tiempo es ego determinado por sus formas limitadas. La vida empuja más allá de la forma orgánica, espiritual u objetiva de lo realmente existente y sólo por esta razón *la trascendencia es inmanente a la vida*. La vida se revela a sí misma como un continuo proceso de autotrascendencia, proceso este de autorrebasamiento que

8. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 327. Al respecto ver también el interesante ensayo de Hugo Zemelman: *Necesidad de conciencia*, Barcelona, 2002.

9. «Die Traszendenz des Lebens», en *Lebensanschauung*, Berlín, Duncker y Hublot (1918), 1994 (traducido por Celso Sánchez Capdequí en *REIS*, 89, enero abril, 2000).

la caracteriza como unidad, como la unidad del *panta rei* heraclíteo, como el ser propio del devenir. En su estraordinario texto intitulado: *Puente y Puerta,* de 1909, Simmel inequívocamente ya había manifestado que «el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera». El individuo es ese ser que crea límites, pero, para sobrepasarlos. Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella. Aquí Simmel nos pone de manifiesto cómo el hombre crea su propio destino (como también apuntaba Weber), pero no un destino metasocialmente dado, más allá de su intervención, sometido a instancias suprasociales, como Dios o la naturaleza, sino un destino producido por él mismo, un destino que emerge en la correferencia entre ser y deber ser, decisión y resultados, libertad y dependencia, en definitiva, entre vida y forma.

Una vez que hemos puesto de manifiesto lo que el imaginario es, convendría decir también lo que no es para evitar equívocos conceptuales y falsas interpretaciones. Frente a las corrientes psicoanalíticas, conviene decir que lo imaginario no es lo «especular», imagen *de* e imagen reflejada, *reflejo*. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras del imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna (platónica): es necesario que (este mundo) sea imagen *de* alguna cosa. El imaginario del que habla Castoriadis no es imagen *de*... Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras suyas.[10]

Si bien para Marx y el marxismo posterior, los cambios en la técnica y en la infraestructura productiva han sido los motores que han movilizado otros «motores» como las luchas de

10. C. Castoriadis, IIS, vol. 1, 10.

clases que han producido verdaderas conmociones sociales, sin embargo, a juicio de Castoriadis, tales conmociones —desde la rebelión de los esclavos en Roma hasta las grandes revoluciones americana y europeas— han estado siempre condicionadas por conmociones de la representación imaginaria global del mundo (y de la naturaleza y de los fines del saber mismo), la última de las cuales, la revolución capitalista, acaecida en Occidente hace unos pocos siglos, ha creado una representación imaginaria particular, según la cual el mundo aparece como *res extensa*,[11] como ente, objeto de dominio, control y posesión. Para que una máquina se convierta en capital, es menester insertarla en la red de relaciones socioeconómicas que instituye el capitalismo. Las máquinas que conocemos no son objetos «neutros» que el capitalismo utiliza con fines capitalistas, «apartándolas» de su pura tecnicidad, y que podrían, también, ser utilizadas con fines sociales distintos. Desde mil puntos de vista, las máquinas, son «encarnación», «inscripción», presentificación y figuración de las significaciones esenciales del capitalismo.[12] Castoriadis afirma que, de Platón a Marx, el pensamiento político se ha presentado como la aplicación de una teoría de la esencia de la sociedad y de la historia, fundada sobre una ontología identitaria, según la cual *ser* ha significado siempre *ser determinado*,[13] ocultando el ser propio de lo social-histórico como imaginario radical, como Caos, como Abismo, como sin-Fondo,[14] como indeterminación. Marx, prisionero de esta ontología de la identidad, sacrifica los gérmenes nuevos que conlleva su pensamiento cuando supedita la «novación de sentido» que supone la revolución —como emergencia de nuevas identidades, nuevas fuerzas sociales y nuevas necesidades culturales— a un tipo de racionalidad selectiva, que restringe la producción de lo social-histórico (la sociedad) al crecimiento acumulativo de la tecnología socialmente disponible y a la acción salvífica de un portador colectivo de eman-

---

11. Ver la interesante interpretación que S. Toulmin realiza de Descartes y Newton como forjadores de la cosmovisión moderna: *Cosmopolis: The Hidden agenda of Modernity*, Chicago, 1990. Ver también *La dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno.

12. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 308-310.

13. *Ibíd.*, 23, 95, 154.

14. *Ibíd.* 320 y ss.; *Domaines de l'homme*, París, 1986, 369.

cipación universal, históricamente producido, el proletariado. El proyecto revolucionario, afirma Castoriadis, excede toda *fondation rationelle*: una nueva institución de la sociedad implica un *dépasement* de la razón (lógica-identitaria) instituida. Se trata de ver la historia como creación, se trata de ver la sociedad instituyente actuando, a través del imaginario social, en la sociedad instituida,[15] actuando como «autotrascendencia» de la razón instituida del pensamiento heredado.

Frente a Durkheim, Castoriadis piensa que conceptos como el de «conciencia colectiva» o «representaciones colectivas» son equívocos porque denotan sólo una parte de la sociedad, su dimensión instituida, identitaria, pero no captan la génesis imaginal, la creación continuada, a través de la que la sociedad *se hace ser* como institución. Por otra parte, Durkheim sitúa en tales conceptos una serie de referencias empíricas que si bien sirven para determinar indicadores sociales puntuales referidos a la «parte común», a la «media» o a la «desviación típica»[16] de determinadas prácticas sociales, sin embargo, se muestran más limitados en su dimensión crítico-interpretativa.

Por último, no deben confundirse las significaciones imaginarias sociales con los «sentidos subjetivamente intencionados» a los que alude Weber. Tales significaciones imaginarias son, más bien, aquello por lo cual tales intencionalidades subjetivas, concretas o «medias», resultan posibles.[17]

2. La autoproducción de la sociedad

Habitualmente hemos considerado que lo social es un eje de simultaneidades, de coexistencias con un ahora determinado, y que lo histórico es un eje de sucesiones con un antes/después determinado o determinable, sin embargo, «lo social es... *autoalteración*, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad, y... se instituye implícita-

15. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 283 y ss., 327 y ss.
16. *Ibíd.*, 322.
17. *Ibíd.*, 324.

mente como cualidad singular de temporalidad, y... lo histórico es eso mismo autoalteración de ese modo específico de «coexistencia» que es lo social y no es nada más que eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse. Lo histórico es la emergencia de la institución y la emergencia de *otra* institución».[18] La sociedad no es sólo reproducción y adaptación, es además « *creación, producción de sí misma*».[19] La sociedad se reconoce como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución, como autopoiesis social. Tiene la capacidad de definirse y de transformar, mediante su obra de conocimiento y de reflexividad, sus relaciones con el entorno constituyéndolo. Entre una situación y unas conductas sociales se interpone la *formación de sentido*, un «sistema de orientación de las conductas», fruto de la capacidad de creación simbólica del individuo y de la sociedad. Aquí es donde opera la psíque-alma y el Imaginario Social como núcleos de creatividad sociocultural en los que se inscriben significaciones sociales como el mito, la religión, el progreso, etc. La unidad y diversidad de todas las formas de la vida colectiva es una manifestación de la capacidad de autoproducción y de autotransformación de «lo social-histórico», de la trascendencia de su immanencia creativa.[20] A esto es a lo que Touraine llama historicidad.[21] La evolución social no es continua, ni lineal, ni reducible a *una* tendencia general, a la complejidad, a la diferenciación y a la flexibilidad crecientes. Hay que distinguir, por el contrario, *diversos* sistemas de acción histórica (temporalidades sociales) en función de los modelos culturales predominantes y del sistema de producción y acumulación económica. El orden social no tiene *ningún garante metasocial*, religioso (Dios), político (el Estado), económico (la «mano invisible» del mercado) o histórico-evolutivo (el progreso), sino que es el producto de *relaciones sociosimbólicas*, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones, a través de las

---

18. *Ibíd.*, 87.

19. A. Touraine, *La production de la societé*, París, 1973, 10; M. Maffesoli (edit.), «The Social Imaginary», en *Current Sociology*, vol. 41, n.º 2 (1993).

20. A. Touraine, *Critique de la modernité*, París, 1992, 80; H. Joas, *Die Kreativität des Handenls*, Frankfurt/M, 1992, 292.

21. A. Touraine, *Pour la sociologie*, París, 1974, 94.

cuales se produce la sociedad como institución.[22] No existe un Imaginario Social *exterior* a la sociedad, que pudiera intervenir «desde fuera» en la sociedad, ésta es el imaginario radical mismo, ya que «donde no había nada, devino el *nosotros*»,[23] la «relación-nosotros», la identidad colectiva, que no es creación de algo, sino creación de «lo otro», de *lo nuevo*, que en sí mismo remite a algo de lo que lo otro se diferencia, y esto *en cuanto tal* es el presupuesto de la creación social.[24]

El tiempo instituido como *identitario* es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo-referencia, es el tiempo relativo a la *medida*, que lleva consigo su segmentación en partes «idénticas» o «congruentes» de modo ideal, es el tiempo calendario con sus divisiones «numéricas», en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años) luego refinados en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales.[25] Esta dimensión temporal identitaria comporta: un doble horizonte articulado en torno al esquematismo antes/después, irreversibilidad, escasez de tiempo, movimiento y medida del tiempo.[26] El tiempo instituido como *imaginario* es el tiempo de la *significación*, el tiempo significante, el tiempo *cualitativo*,[27] indeterminado, recurrente, revocable que alberga el sentido de las causas y consecuencias no-intencionales de la acción racional, lo que el tiempo «incuba» o «prepara», aquello de lo que «está preñado»: tiempo de exilio para los judíos de la Diáspora, tiempo de la prueba y la esperanza para los cristianos, tiempo de «progreso» e «incertidumbre» para los occidentales de hoy. El tiempo identitario mantiene con el tiempo imaginario una relación de inherencia recíproca o de implicación circular que existe siempre entre

---

22. A. Touraine, *La production de la societé*, París, 1973, 8; C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, París, 1986.

23. C. Castoriadis, *Le carrefour du Labyrinthe* (I), París, 1978, 64.

24. B. Waldenfels, «Der Primat der Einbildungskraft», en *Die Institution des Imaginären*, A. Pechriggl, K. Reiter (edits.), Viena, 1991, 64-65.

25. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 78.

26. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 253-254.

27. C. Castoriadis, *opus cit.*, 80; H. Corbin, mitólogo francés perteneciente a la escuela de Eranos ha puesto de manifiesto de forma destacada la emergencia de este tiempo *cualitativo*, H. Corbin, «The Time of Eranos», en J. Campbell (edit.), *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbook*, Princeton, NJ, 1957, vol. 3, XIII-XX; ver también G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, 1993, 310.

las dos dimensiones de toda institución social: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión de la significación. El tiempo identitario sólo es tiempo porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de «tiempo», que le *estructura,*[28] como «tiempo», y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprensible, no sería *nada*, al margen del tiempo identitario. Las articulaciones del tiempo imaginario «duplican o engrosan» las referencias numéricas del tiempo calendario. «Lo que ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social, ya sean en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política. Este es el caso..., en lo concerniente a los momentos cardinales del ciclo diario (amanecer, crepúsculo, mediodía, media noche) a las estaciones y a menudo incluso a los años... Es superfluo recordar que para ninguna sociedad, antes de la época contemporánea, el comienzo de la primavera o el comienzo del verano no han sido nunca meros hitos estacionales en el desarrollo del año, ni siquiera señales funcionales para el comienzo de tal o cual actividad «productiva», sino que han estado «siempre entretejidos con un complejo de significaciones míticas y religiosas, siempre producidas socialmente»; e incluso es superfluo recordar que la propia sociedad contemporánea no ha llegado aún a vivir el tiempo como puro tiempo de calendario».[29] El tiempo imaginario es el tiempo donde se colocan los *límites* del tiempo y los *periodos* del tiempo. Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo,[30] como la idea de la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido, ni ningún sentido natural, lógico, científico, ni tampoco filosófico. Este tiempo «en» el cual la sociedad vive, o bien *debe* estar suspendido entre un comienzo o un fin, o bien debe ser «infinito». Tanto en un caso como en el otro, la posición es necesaria y puramente imaginaria, desprovista de todo apoyo natural o lógico. La

28. R. Kosselleck, «Vorstellung, Ereignis und Struktur», en *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M, 1979, 144-158.

29. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 79.

30. G. van der Leeuw, «Urzeit und Endezeit», en *Eranos Jahrbuch*, 1949, vol. XVII, 11-51.

periodización del tiempo es parte del magma de significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión: así las eras cristiana y musulmana, «edades» (de oro, de plata, de bronce), eones, grandes ciclos mayas, etc. Esta periodización es esencial en la institución imaginaria del mundo. De este modo, para los cristianos hay diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la creación y de la *Parousía*.[31]

Esto muestra que el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente identitario, de calendario y mensurable. A modo de ejemplo podemos tomar el «tiempo capitalista» donde la institución explícita del tiempo identitario es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético; y donde el tiempo imaginario es un tiempo «infinito», representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia.[32] La creación social como institucionalización significa la incorporación social de la fuerza imaginaria de creación dentro de la *sociedad instituida*, por la acción de la *sociedad instituyente*, que actúa como fermento, como forma sin forma, como siempre «mucho más» que la sociedad formada.[33] Así, en la sociedad instituida el tiempo capitalista es tiempo de acumulación lineal universal, de digestión, de asimilación, de la estatificación de lo dinámico, de la supresión efectiva de la alteridad, de la inmovilidad en el cambio perpetuo (cfr. W. Benjamin, *Das Passagen Werk*), de la tradición de lo nuevo, de la inversión del «más aún» en el «sigue siendo lo mismo», de la destrucción de la significación, de la impotencia en el corazón del poder, de un poder que se vacía a medida que se

31. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 80.

32. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 74; *Domaines de L'homme*, París, 1986, 142; M. Horkheimer, Th.W. Adorno, «Concepto de Ilustración», en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, 59-97; Max Weber tambien ha puesto de manifiesto esto en su comparación de las cosmovisiones que pretenden un «dominio racional del mundo» y aquellas que pretenden un «vuelo sobre el mundo», M. Weber, «Excurso. Teorías y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, vol. 1, 427-66

33. C. Castoriadis, IIS, vol. 2, 331

extiende. En la sociedad instituyente el tiempo capitalista es el tiempo de la ruptura incesante, de las catástrofes recurrentes, de las revoluciones, de un desgarramiento perpetuo de lo que es ya dado de antemano, tal como lo ha visto Marx en sus análisis del capitalismo como tiempo social que conlleva la *crisis*.[34] Estos dos momentos simultáneos de la sociedad capitalista son indisociables y es *en y por su «vinculación» y su conflicto* por lo que el capitalismo es capitalismo.

3. **Del imaginario central unitario al imaginario politeísta moderno**

En lo que podríamos llamar constitución imaginaria de la modernidad,[35] Castoriadis distingue dos proyectos o dos significaciones imaginarias sociales centrales: por una parte, la infraestructura imaginaria y el horizonte del desarrollo capitalista, es decir, «la expansión ilimitada del *dominio racional*»[36] del mundo y coextensivamente del hombre y, por otra parte, la perspectiva de una *sociedad autónoma*, «una sociedad que se autoinstituye explícitamente..., que sabe que las significaciones por las cuales vive y en las cuales vive son obra suya y que esas significaciones no son ni necesarias ni contingentes»;[37] una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo lo que es pre-dado y por la misma razón «libera la creación de nuevos significados». En tal sociedad todos los individuos son libres para crear los significados que deseen para sus vidas. No obstante, ninguna de estas dos significaciones, consideradas independientemente, son *el* proyecto o principio estructural de la modernidad. Ninguna de ellas predomina sobre la otra. La sociedad moderna es una sociedad en la que capitalismo y democracia están mezclados en proporción cambiante. La

---

34. C. Castoriadis, *opus cit.*, 74-75; R. Kosselleck, «Einigen Fragen an der Begriff von Krise», en R. Kosselleck (edit.), *Über dir Krise*, Stuttgart, 1986; «Krise», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1982, vol. 3, 617-650.

35. Tomo el término de J.P. Arnason: «The Imaginary constitution of Modernity», *Revue Europeene des Sciences Sociales*, Geneve, 1989, XX, 323-337.

36. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, *opus cit.*, 197.

37. *Ibíd.*, 417.

expansión autosostenida del dominio racional trasciende cualquier objetivo específico, y el proyecto de la sociedad autónoma no puede conducir nunca a la abolición de todas las tensiones entre la autoconstitución de la sociedad y la autoconservación de las instituciones.

No debe extrañarnos el despliegue exitoso de esta particular noción del desarrollo histórico y social consistente en salir de todo estado definido, en alcanzar un estado caracterizado precisamente por no estar definido por nada salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estados. La norma es que no exista norma. El desarrollo histórico-social en la modernidad aparece como un despliegue indefinido, sin fin.[38] A esto ha contribuido un concurso de circunstancias en el que confluyen una serie de importantes acontecimientos históricos como el nacimiento y expansión de la burguesía, el interés creciente en las invenciones y descubrimientos científicos, el hundimiento progresivo de la representación medieval del mundo y de la sociedad, el libre examen desencadenado por la ascética protestante, el paso de «un mundo cerrado al universo infinito» (Newton), la matematización de las ciencias, la perspectiva de un «progreso indefinido del conocimiento» y la idea de un uso propio de la razón como condición necesaria y suficiente para que nos convirtamos en «dominadores y poseedores de la naturaleza» (Descartes). Tampoco podemos poner en duda el indudable auge de la segunda significación imaginaria representada por la sociedad y el individuo autónomos, cuya garantía se acredita en el largo elenco de grandes revoluciones liberales y burguesas, socialistas y postsocialistas cuyo último jalón se muestra en la caída del muro de Berlín.[39]

Para Castoriadis, la unidad de las esferas culturales diferenciadas —ciencia, derecho, arte, política, deporte, economía, etc.—, desde el mundo griego hasta nuestros días, no se encuentra en un principio subyacente de racionalidad o de funcionalidad, como pensaron Adorno y Horkheimer en su «dialéctica de la ilustración», sino en el hecho de que todas

38. *Ibíd.*, 140-142.

39. Ver el interesante trabajo de U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *Die Demokratische Frage*, Frankfurt, 1989 en donde se analiza el imaginario político de la modernidad y la dimensión simbólica de la democracia, la tolerancia, el fortalecimiento de la esfera pública y la solidaridad civil.

las esferas encarnan, cada una a su manera y en el modo mismo de su diferenciación, el mismo conjunto de significaciones imaginarias sociales de la sociedad en cuestión,[40] que en nuestro caso se reducen a las dos mencionadas arriba. «¿Por qué reduce Castoriadis ese pluralismo intrínseco del imaginario moderno a dos significaciones o a dos meta-significaciones que determinan toda la cultura moderna en su conjunto de forma totalista?» Quizás convendría retomar aquí la tesis del moderno politeísmo que Weber establecía en 1920, cuando afirmaba que en la modernidad «los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill..., dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad. Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. En el capítulo LIII del Libro de Isaías y en el salmo XXI pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche, y, además, lo hemos visto realizado en *Les Fleurs du Mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa «contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores». Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me alcanza. También son aquí distintos los dioses que aquí combaten. Y para siempre. Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después de Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera,

40. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, París, 1990, 22.

que tenía en su forma original».[41] Para Weber el imaginario social de la sociedad moderna tardía es de tipo politeísta: «En realidad quien vive en este «mundo» (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que la «lucha entre una pluralidad de secuencias de valores», cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. Él *debe elegir* a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo y, ante todo, siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquel Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña)».[42] La metáfora de la «lucha de los dioses que combaten dentro del alma humana» refleja el imaginario moderno plural, politeísta, des-centrado y radicalmente cambiante. «El pensamiento mítico expresó una lógica semejante mediante el politeísmo. Lo cambiante de las situaciones, la multiplicidad de las pasiones, el aspecto contradictorio de los valores, la presencia de la muerte, no se pueden reducir a una unidad abstracta. Las luchas de los dioses, sus azarosas y disipadas vidas son, *strictu sensu*, la expresión de un orden diferenciado y organizado que integra el conjunto de elementos heterogéneos. Max Weber, inspirándose en Nietzsche, formuló muy bien el dinamismo del politeísmo de los valores en el desarrollo de las sociedades».[43] Con esta precisión no procedemos a desautorizar el punto de partida de Castoriadis, es decir, seguimos pensando que la realidad recibe su sentido de una *trascendencia de lo dado, de lo cotidiano, de lo natural, es imaginación, creación de lo otro de lo dado hic et nunc*, y tal creación en la modernidad se manifiesta como multiplicidad sincrónica. El alma del hombre moderno pone de manifiesto la comunión de varias (muchas) necesidades, angustias, estilos y lenguajes, que no son sino el reflejo de esa lucha entre los dioses o principios de valor. La lucha entre culturas adversarias, las guerras culturales,[44] y la lucha dentro del alma humana no son sino la expre-

41. M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 215-217. Subrayado mío.
42. M. Weber, *Escritos políticos*, México, vol. I, 1982, 33-34.
43. M. Maffesoli, *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, 1996, 113.
44. Ver al respecto el trabajo de J.D. Hunter: *Culture Wars*, Nueva York, 1993.

sión de la lucha entre significaciones imaginarias; *los dioses, los arquetipos literarios, las modernas esferas culturales de valor, con nuevos formatos luchan dentro de nosotros*. El imaginario no tiene una única voz, si bien el imaginario hebreo habla con una voz, la de Yavé, sin embargo, el imaginario griego habla desde la multiplicidad de voces, que resuena dentro de las sociedades modernas tardías. Como afirma Celso Sánchez Capdequí, el imaginario se refiere a la *creatio continua* de la especie humana, «a ese espacio abierto y siempre inconcluso que, a la vez que se enriquece con las permanentes aportaciones de imágenes arquetípicas, prolonga su muestrario de posibilidades de creación para futuras sociedades».[45] La imagen que nos puede servir es la de una Babel del ánima, la de una multiplicidad de voces que comparecen en el alma humana, más que la forzada unicidad de la *Pax Romana* que proyectó el imperio romano. *En cada alma individual podemos ver la pugna entre una multiplicidad sincrónica de significaciones imaginarias*[46] *que articulan las formas en que la gente imagina*[47] *sus existencias sociales, las formas de vivir en común y las expectativas que proyectan en el futuro*. Entre tal multiplicidad podemos citar a *daimones*, imágenes sacralizadas personificadas y otras imágenes profanizadas e impersonales —véase el dinero, el poder, la nación, el sexo, el cuerpo—, que significan la experiencia espontánea, la visión y el apalabramiento de las configuraciones de la existencia que se nos presentan en la *psique* y en la sociedad, pero que proceden de la alteridad del imaginario social. Éste, en su plenitud y alteridad radical, sólo puede ser en y por la emergencia de esta alteridad múltiple que es solidaria del tiempo, que es autodespliegue en y por el tiempo. No somos seres singulares a imagen de un Dios singular sino que siempre estamos constituidos de múltiples partes: niño/a travieso/a, héroe o heroína, autoridad supervisora, psicópata asocial, padre/madre, amante, hijo/a, bruja, enfermera, esposo/a, ramera, esclavo/a, bailarín/a, musa, etcétera. Somos diferentes «roles», pero ¿pue-

45. C. Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad*, Madrid, 1999, 116.

46. Ver el interesante trabajo de C. Castoriadis: «Temps et creation», en *Le monde morcelé*, París, 1990, 247-277. Hay trad. esp. en *Revista Anthropos*, 198, 2003, 25-45).

47. Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, 2004, 23.

de haber tales «roles» si no hay personas por detrás que los encarnen, que los personifiquen?, e incluso *en medio de una sociedad diferenciada*, ¿es posible pensar en la existencia de una persona Número Uno y de un «rol» Número Uno como pretenden el monoteísmo y su correlato en el individuo, el yo, la conciencia o el *homo economicus* con el falso determinismo que veíamos en la frase que aludía a que: «la humanidad es lo que tiene hambre»? *Cada uno de nosotros tiene su propio panteón privado*, a veces inadvertido y rudimentario, la última encarnación de Ulises, el continuado idilio de la Bella y la Bestia, el Prometeo desencadenado de Frankenstein, el *homo duplex* del Doctor Jekill y de Mr. Hyde, el señor Anderson/Neo en el film *Matrix*, estaban esta tarde en la esquina de la Calle 42 con la Quinta Avenida en Nueva York, esperando que cambiaran las luces de tránsito. «Es necesario recordar lúcidamente —como apunta Michel Maffesoli— que la existencia social se basa en una lucha implacable entre diferentes órdenes de valores. De esta manera, la guerra de los dioses, tal como la describe la mitología griega, puede servir, si no de explicación, por lo menos de imagen para la antinomia de valores. Cada uno de los habitantes del Panteón expresa en cierta forma una característica, una serie de actitudes, prácticas y deseos que se viven e intervienen en la existencia cotidiana. Así pues, hay polaridades que agrupan actitudes y sentimientos y que, en sus tensiones conflictivas, constituyen las estructuraciones sociales».[48] La personificación plural[49] es un modo necesario de comprensión del mundo y del ser en el mundo, por otra parte, institucionalizada en el mundo moderno, donde la integración sólo es posible por el reconocimiento de la diferencia y de la diferenciación. Tal personificación plural comienza con los griegos y con los romanos, quienes personifican tales «poderes» psíquicos como la Fama, la Insolencia, la Noche, la Fealdad, el Devenir, la Esperanza, por nombrar sólo algunos de ellos.[50] Estos representan *daimones* reales para ser adorados y no meros productos de la

48. M. Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, México, 1993, 113.

49. Ver J. Hillman, *Re-visioning Psychology*, Nueva York, 1977, 12 y ss.

50. Ver sobre la estructura politeísta del imaginario social griego: K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschenheitgeschichten*, vol. 1, Múnich, 1992.

imaginación de alguien, por esta razón fueron adorados en cada ciudad griega. Por mencionar sólo el caso de Atenas, encontramos altares y santuarios a la Victoria, a la Fortuna, a la Amistad, al Olvido, a la Modestia, a la Piedad, a la Paz y a muchos más *daimones*. Esta personificación implica un ser humano que crea dioses a semejanza humana, de la misma manera que un autor crea sus caracteres a partir de su propia personalidad. Estos dioses despliegan las necesidades de su propio creador (humano), puesto que son sus proyecciones. La personificación no puede imaginar que estas presencias psíquicas (dioses, *daimones* y otras personas del ámbito mítico como Job, o Don Quijote, o Hamlet, o Fausto) tienen una realidad substancial autónoma. No puede imaginar que un autor es empujado a llevar los mensajes de «sus» caracteres, que es la *voluntad de ellos* lo que se hace, que él es su escriba y que ellos le están creando incluso cuando él los crea. Como afirma el crítico literario Harold Bloom en su obra maestra: *Shakespeare. The Invention of the Human*, «debemos exigirnos a nosotros mismos una lectura lo más exhaustiva posible de las obras de Shakespeare, pero siendo conscientes de que *sus obras* (sus personajes, sus roles, sus arquetipos) *nos leen a nosotros* mucho más exhaustivamente».[51] Las ficciones de un autor (léase sus imaginaciones, sus «sueños») son a menudo más significantes que su propia realidad, contienen información tan relevante, que perdura incluso una vez que el «creador» ha desaparecido. *Sus* (de los dioses/as) escenas imaginarias son *nuestros* problemas vitales. ¿Quién crea a quién?

Quizás debiéramos hablar de *concreación*, ya que comparecen en nosotros, gracias a nosotros, pero porque será que en toda sociedad y en todo tiempo nos trascendemos a nosotros mismos, por cuanto que *los* ponemos en escena como *looking glass selves* que nos permiten comprendernos a nosotros mismos. De esta forma pudiera hablarse de «un correlativismo en el proceso creador, en el sentido de referir toda forma social a la experiencia propia y al legado de los otros (constelaciones arquetipales), lo cual hace de toda creación algo *co-producido, co-realizado*».[52]

---

51. H. Bloom, *Shakespeare. The Invention of the Human*, Nueva York, 1998, xxii.
52. C. Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad*, Madrid, 1999, 99.

Este imaginario politeísta se refiere a la disociabilidad del alma humana y del mundo en multitud de constelaciones de sentido, aunque su contraparte sea la indisociabilidad *imaginaria* inherente de la realidad (del hombre, del mundo y de Dios), que se expresa de forma *plural*[53] en una multitud de figuras y de centros cuyo portavoz es el alma humana. En el monoteísmo aparecen alojadas toda una serie de distinciones directrices: *bien*/mal, *justo*/injusto, *bello*/monstruoso, *inmutable*/contingente, etc., en el seno de una totalidad de significado que las co-implica,[54] que las correlaciona, a la manera de una *coincidentia oppositorum*,[55] en los términos de Nicolás de Cusa, la idea de Dios encuentra su esencia más profunda en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan la unidad en Él. Este «todo(s) está(n) en Uno» viene a estar representado en un imaginario central llamado Dios.[56] Sin embargo, el politeísmo parte del supuesto invertido: «cada *cada uno* tiene sentido en sí mismo». Existe a favor de estos «cada unos» que son en cualquier caso lo bastante reales para hacerse aparecer a todo el mundo, eso sí, de forma plural, mientras que lo absoluto (la totalidad, la unidad, el Uno) logra aparecerse sólo a unos pocos místicos, e incluso a ellos de forma muy ambigua. Pero, ¿por qué no citamos algún ejemplo? Sin pretender ser exhaustivo, así aparece en el Prometeo de Esquilo (y en el de Goethe, y en el de Kafka), en el Job bíblico, en el Ulises homérico, en Jesús de Nazaret, y también en el Quijote de Cervantes, en el Hamlet shakespeareano, en el Fausto de Goethe, en el Aschenbach de Mann, en el heutontimoroumenos de Baudelaire, en el Aleph borgesiano, en el Angelus Novus de Klee-Benjamin, etc. En el imaginario

53. Ver al respecto el monográfico: «Die Vielheit der Welten», de la revista *Eranos*, 1975, vol. 44, así como el monográfico: «Einheit und Verschiedenheit», de *Eranos*, 1976, vol. 45; también consultar el texto de G. Durand: *L'âme tigrée: les pluriels de psyché*, París, 1981.

54. A. Ortiz-Osés, en *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, 1997, 351, ver del mismo autor: «El implicacionismo simbólico», en *Cuestiones fronterizas*, Barcelona, 1999, 149-186.

55. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia libri tres. Testo latino con notte di Paolo Rotta*, Bari, 1913, 2,1 y 1, 21.

56. La experiencia borgesiana de el *Aleph*, sin duda, presenta una similitud con este imaginario central, entendida como simultaneidad plena, como contextura espacio-temporal total, como conexión entre el alfa y el omega (ver J.L. Borges, *El Aleph*, Madrid, 1977, 175 ss.).

social de las sociedades modernas avanzadas no hay un patrón central, no hay imaginario social central (monoteísmo), sino múltiples constelaciones imaginarias que actúan en nuestra alma, en nuestra *psique* (politeísmo). Hebraísmo y helenismo: entre estos dos puntos de influencia se mueve nuestro mundo. Unas veces siente más poderosamente la atracción de uno de ellos, otras veces la del otro; el equilibrio entre ellos raramente existe. En el monoteísmo se proyecta un imaginario central —en nuestra tradición judeocristiana, JHWH— «desde arriba», primero, porque la naturaleza de tal imaginario es la de Un Dios solar,[57] inmutable, perfecto, *actus purus*, motor inmóvil y, segundo, porque recibe su legitimación desde la posición instituida de la teología que opera como saber canonizado y dogmatizado, es decir, protegido contra la duda y la crítica. El rabino, el mulah y el obispo, sin mencionar al Papa, blindan así su conocimiento contra el hereje (prototipo de conducta moderna) y no olvidemos que la modernidad supone, como afirmara P.L. Berger, la institucionalización del «imperativo herético», es decir, del derecho a elegir y a dudar. El politeísmo moderno emerge «desde abajo», en la inmanencia de una específica situación sociosimbólica caracterizada por la pluralidad, una pluralidad que se manifiesta en muchas voces, cuya resonancia se hace socialmente evidente por la institucionalización de la herejía. Socialmente hablando el politeísmo es una situación en la que coexisten valores diversos, modelos diversos de organización social y principios mediante los cuales el ser humano dirige su vida política. De ahí la afinidad existente entre democracia y politeísmo,[58] sólo aquélla garantiza *stricto sensu* la supervivencia de éste. Este nuevo politeísmo no representa tanto a nuevas confesiones o fes religiosas como a necesidades del alma humana, a su naturaleza polifacética. Este politeísmo no tiene pretensiones

57. Ver G. Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, 1999.

58. Para E.M. Cioran, en las democracias liberales existe un politeísmo implícito (o inconsciente, si se quiere) y, al contrario, cada régimen autoritario supone un monoteísmo enmascarado (ver: *I nuovi dei*, Milano, 1971 [1969], 44). El análisis sociosimbólico que subyace a este capítulo pretende describir la estructura simbólica de las sociedades modernas tardías, cuyo imaginario es *politeísta*, sin olvidar con esto que existen formas de creencia y re-ligación monoteísta, aquellas representadas por las iglesias establecidas de las grandes religiones universalistas.

teológicas, porque no se aproxima a los dioses con un estilo religioso, por tanto, la teología no puede repudiarlo como herejía o falsa religión con falsos dioses. La pretensión no es adorar a los dioses/as griegos/as —o a los de cualquier otra alta cultura politeísta, egipcia o babilónica, hindú o japonesa, celta o nórdica, inca o azteca— para recordarnos aquello que el monoteísmo nos ha hecho olvidar. No estamos reviviendo una fe muerta, ni tampoco la pretensión es constatar un *revival* de la religión, de tantos que experimenta, sino más bien un *survival* del alma a través de esa auto-alteración, de esa presentificación, de ese figurarse sin fin del imaginario social. No adoramos a numerosos dioses y diosas (aunque sin duda existe una idolatrización de algunos substitutos técnicos de dioses como el dinero, el poder o el sexo) sino que tales «dioses» y «diosas» se manifiestan en y a través de nuestra estructura psíquica. La vida, propiamente, es una lucha entre tales potencialidades (mundos de ser y de significado) y el hombre es la arena de una eterna guerra de Troya. Al monoteísmo le pilla a contrapie la nueva situación, al seguir proponiendo que en la mesilla de cada individuo debe seguir estando un ejemplar de la Biblia con «su» voz singularizada, sin caer en la cuenta de que en la mesilla de tal individuo nómada, quizás deba existir también un ejemplar de la Odisea o de Fausto con todos sus personajes en plural. Quizás, la conciencia monoteísta, esa conciencia que *escribe* la teología, que mira de la montaña para abajo, debiera compartir el panteón con la conciencia politeísta, esa conciencia a la que le *habla* el alma, errante de un sitio para otro, en los valles y en los ríos, en los pueblos y en las ciudades, en los bosques, en el cielo, en el océano y bajo la tierra. Continuaremos «soñando», proyectando imágenes, fantaseando,[59] en definitiva, creando, aunque hayamos dejado de creer (tener fe religiosa) en tales «sueños» porque para las personas, la imaginación es real.[60] La imagen figurativa sobre la que se apoya esta concepción politeísta sería aquella en la que «el sí mismo es un círculo cuyo

59. Utilizo el verbo fantasear no en su acepción negativa de huida de la realidad sino todo lo contrario, en el sentido de creación, proyección, imaginación, invención de realidades.

60. Ver J. Hillman, *Re-visioning Psychology*, *opus cit.*, 17.

centro está en todos los sitios (las diferentes constelaciones arquetipales) y cuya circunferencia (la idea de totalidad) no está en ningún lugar».[61]

4. Si todo lo sólido se desvanece en el aire, entonces, todo lo líquido permanece en la realidad

Hablar de notas provisorias, de provisionalidad, del programa cultural moderno y, en definitiva, del imaginario social moderno, no es sino mostrar por enésima vez el carácter cambiante del poder creador del imaginario, su radical indeterminación. Frente a la ontología de la determinación, de lo limitado (*peras*), que inicia su singladura con Parménides en Grecia hace 2.000 años, Castoriadis propone una *ontología de lo indeterminado*[62] (*apeiron*) que actúa como fuerza social invisible de creación sin fin y esto encuentra su expresión más radical en la modernidad. Niklas Luhmann, utilizando una metáfora metabiológica, la «autopoiesis», considerada como creatividad social que inscribe su significado en la posibilidad de «re-introducción», es decir, en la posibilidad de introducir la diferencia de sistema y entorno dentro de una unidad social (sistema), vuelve a replantearnos el problema del significado de la «metamorfosis de lo social-histórico». Para Luhmann esta estructura binaria de la autopoiesis parece compensar por la falta de totalidad. «Ser o no ser, continuar la autopoiesis o no hacerlo, sirve como una representación interna de la totalidad de las posibilidades».[63] Esta «expansión autopoiética de opciones» produce una «sociedad sin centro» al generarse un desencantamiento de la jerarquía como principio de orden, situando de esta forma a la sociedad frente a la paradoja de que no existe una preferencia dada para el

---

61. Esta idea atribuida a Platón, es retomada posteriormente por Giordano Bruno, Nicolás de Cusa y C.G. Jung.

62. Ver la interesante exposición del pensamiento de Castoriadis realizado por H. Joas en: «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosphy», en *American Journal of Sociology*, vol. 94, 5 (1989), 1.184-1.199. Este aspecto relacionado con la indeterminación y la contingencia lo trabajo asimismo en el próximo capítulo desde la perspectiva de una sociología del límite.

63. N. Luhmann, *Essays on Self-reference*, Nueva York, 1990, 13.

consenso o el disenso, ya que ningún subsistema social puede pretender una «centralidad» determinada en el orden y el autogobierno de la sociedad global frente a otros subsistemas. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que los imaginarios centrales que han legitimado la realidad primordial de la época axial —Yavé, Bráhman, Zaratustra, Allah, Jesús de Nazaret, etcétera— son substituidos por *realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano*, como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político o uno mismo, y más específicamente, la reducción de contingencia se plantea, por supuesto, en el ámbito social, pero quizás la novedad más novedosa es que se hace *desde el ámbito social*, es decir, en los términos de Weber, desde los propios órdenes de vida secularizados. A medida que la sociedad deviene más compleja, más posibilidades devienen visibles, es decir, lo que ocurre sólo tiene sentido en el horizonte contingente de otras posibilidades. Con el objetivo de controlar el acceso a estas posibilidades, la sociedad requiere nuevas formas de reducción de contingencia, como la legitimidad política, el principio económico de recursos limitados, es decir, la escasez, la estructura normativa del derecho, el principio de limitación de la ciencia, etcétera. Las dicotomías posible/imposible y necesario/contingente afincadas en la discusión teológica de la Edad Media no pueden ser ya controladas por medios religiosos.

La época postaxial, postradicional, moderna, se caracteriza por la «diferencia», «querámoslo o no, no somos ya lo que fuimos, y nunca más seremos lo que ahora somos», como apunta Niklas Luhmann.[64] Las relaciones son modernas siempre que su modificabilidad se incluya en su definición. Lo actual es el ayer del mañana. Esta «diferencia» se manifiesta, primero, como una delimitación frente al pasado, como un intento de fundarse el presente moderno exclusivamente en sí mismo,[65] ya no es posible recurrir a las fórmulas de reducción de contingencia del pasado en la forma de poder inmutable de la

64. N. Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, 1998, 133.

65. J. Berger, «Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie», *Soziale Welt*, 39, 2, 1988, 226.

naturaleza, o de *Omniscientia Dei*, o de *Historia magistra vitae*. Y esta «diferencia» se manifiesta, en segundo lugar, dentro de la misma sociedad. Las sociedades modernas son «unidades múltiples». «La» sociedad se desdobla en distintos ámbitos *funcionales*,[66] en distintos órdenes de vida, como la economía, la política, la ciencia, la religión, el derecho, el deporte, etcétera. Cada uno de estos sistemas parciales configura un modo específico y propio de solucionar problemas. Mediante la concentración en una dimensión única del problema se posibilita, por una parte, un incremento de los rendimientos inmanentes de cada sistema y, por otra parte, estos sistemas van separándose siguiendo su autonomización, de manera que ya no existe ninguna instancia de racionalidad metasocial adecuada a la complejidad real de la sociedad. No existe una «razón» universal sino criterios de racionalidad subespecíficos: justicia, verdad, belleza, propiedad, etcétera.[67] «Los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas *externas* de sentido. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de la representación de puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. La religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario.»[68] Por eso, los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas externas de sentido y readaptarse a una *unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior de cada sistema*.[69] El mundo ya no puede ser observado desde fuera, sino únicamente desde el interior de él mismo: sólo según la norma de las condiciones (físicas, orgánicas, psíquicas, sociales) de las que él mismo dispone. Los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (Dios) que articule la contingencia —ya que el desencantamiento del mundo y el proceso de diferenciación social han acabado con el monopolio cosmovisional de la religión— sino que se sirven de una «observación de segundo orden». *Observar* es «generar una *diferencia* mediante una distinción, que deja fuera

66. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1997, vol. 2, 743 ss.
67. H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, 1994.
68. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, 2000, 125.
69. N. Luhmann, *Complejidad y modernidad...*, Madrid, 1998, 148.

de sí lo que no queda diferenciado por ella».[70] Observar a un observador significa observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación. Todo lo que se identifica como unidad, es decir, como sistema, tiene que ser observado entonces siguiendo la pregunta *quién* observa mediante *qué* diferenciación. Así se despliegan nuevas distinciones directrices[71] como «tener/no tener» en el sistema económico, «gobierno/oposición» en la política, «verdad/falsedad» en la ciencia, «Justicia/injusticia» en el derecho, «belleza/monstruosidad» en el arte, etcétera. Quizás sea útil para comprender este tipo de observación recurrir a la metáfora del espejo[72] propuesta por José M.ª González, ya que el espejo muestra más bien algo que sin él no se puede ver: al propio observador. Así aparece en *Las Meninas* de Velázquez donde en un primer plano aparecen retratadas las meninas, y en un segundo plano el espejo recoge la propia imagen de Velázquez como observador que se observa a sí mismo. Una imagen bastante diferente es la que nos ofrece El Greco en *El Entierro del Conde de Orgaz*, donde el sentido del cuadro se lee de arriba a abajo, es decir, la conexión de los tres ámbitos presentes, el mundo trascendente, el mundo cotidiano y el inframundo de las tinieblas y de la oscuridad, sólo es posible entenderla desde la metaobservación de Dios y su corte de ángeles.

En el plano de la observación de segundo orden, todos los enunciados devienen contingentes, toda observación puede ser confrontada con la cuestión de qué distinción emplea y qué es lo que, como consecuencia de ésta, permanece para aquélla invisible. Esto nos permite pensar que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser formulados en la forma modal de la contingencia. Las distinciones directrices mencionadas arriba «refieren lo real a valores, expresan discriminaciones de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad».[73] por tanto, lo diferente, lo otro de lo preferible no es lo indiferente, sino lo re-

---

70. N. Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, México D.F., 1996, 192, 66.

71. N. Luhmann, «Distintions Directrices», en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, vol. 4, 14-32.

72. Ver el trabajo de José M.ª González: «Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo», en A. Pérez-Agote , I. Sánchez de la Yncera (editores), *Complejidad y teoría social*, Madrid, 1996, 392-393.

73. G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1970, 188.

chazado. Por eso cada sistema autorreferencialmente busca satisfacer su función por la realización de *uno* de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, justicia, autenticidad, belleza, etc. Pero esta expectativa tiene un éxito limitado debido al *incremento de contingencia, de selectividad* (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas por la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia del tipo «Dios», y por la *producción social de un umbral de ambivalencia*, ya que en nuestro tiempo no existe una preferencia socialmente condicionada hacia un orden sino más bien la posibilidad de la alternativa entre el orden x, el orden y, el orden z... orden n, y el desorden. El nombre «tradición» se metamorfosea en verbo, oscila del pasado al futuro, de la retórica de lo dado para siempre a la retórica de lo perpetuamente incierto.[74] Las conexiones entre los elementos de tales dualidades descritas son *contingentes*:[75] 1) *temporalmente*, puesto que ya no están determinadas por el pasado, por una naturaleza inmutable, por el destino, por la providencia, o por el origen social; 2) *objetivamente*, porque siempre pudiera ser de otra forma; y, 3) *socialmente*, porque no dependen del consenso, de la democracia. Entre los sistemas más que una relación de solidaridad existe una relación de mera tolerancia o bien de indiferencia.

Si la contingencia es un valor propio de la modernidad, una de sus notas provisorias más características, Agnes Heller, en un original trabajo,[76] nos propone intentar transformar la contingencia en nuestro destino, no un destino pre-dado (hado) sino un destino construido socialmente. En esta situación se pone de manifiesto una paradoja insalvable dentro del conocimiento moderno: nos informa de la contingencia mientras nos hace creer que narra la necesidad, nos informa de lo local mientras nos hace creer que narra lo universal, nos informa de la interpretación condicionada por la tradición mientras nos hace creer que narra la verdad supraterritorial e intemporal, nos informa de lo inefable mientras nos hace creer que

---

74. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Oxford, 1991, 53 y ss.

75. N. Luhmann, «Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts», P. Heelas, S. Lash, P. Morris (edits.), *Detraditionalisation*, Oxford, Blackwells, 1996, 64.

76. A. Heller, «From Hermeneutics in Social Science toward a Hermeneutics of Social Science», *Theory and Society*, vol. 18, 1989, 291-322.

todo es transparente, nos informa de la provisionalidad de la condición humana mientras nos hace creer que narra la certeza del mundo, nos informa de la ambivalencia del diseño humano mientras nos hace creer que narra el orden de la naturaleza y de la sociedad. Para Heller un individuo ha transformado su contingencia en su destino si ha llegado a ser consciente de haber hecho lo máximo de sus infinitas posibilidades. Una sociedad ha transformado su contingencia en su destino si los miembros de tal sociedad adquieren la conciencia de que no prefieren vivir en otro lugar y en otro tiempo que el aquí y el ahora. Según Hans Blumenberg hace mucho tiempo dejamos de sentir la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo sensible, por ejemplo, nos comenta cómo a comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad, tratando al mundo objeto de descripción de la ciencia como una cuasidivinidad, hacia finales del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad por el amor a nosotros mismos, considerándonos como otra cuasidivinidad más. Para Rorty «la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud, Proust, Bloom y Davidson —como descripciones del tiempo moderno— sugiere que intentamos llegar a un punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que *nada* tratamos ya como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* —nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad— como producto del tiempo y del azar».[77] Con este léxico contingente la formación del «sí mismo» deviene un constante experimento que se renueva a sí mismo sin fin.[78] El «sí mismo» liberal es radicalmente infradeterminado, forzado a reinventarse en cada nueva ocasión pública. Estaría representado por el «hombre sin atributos» de Robert Musil, ya que el hombre sin atributos es *ipso facto* el hombre de *posibilidades*.[79] Es el hombre que «vive hipotéticamente».[80] La sociedad liberal no se puede identificar con unos determinados «fundamentos» o valores, porque esto presu-

77. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, 42.

78. A. Melucci, *The Playing Self*, Cambridge, 1996. Ver asimismo A. Wellmer, «Wahrheit, Kontingenz, Moderne», *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, 1993, 157 ss.

79. P.L. Berger, *A Far Glory*, Nueva York, 1991, 114.

80. R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, vol. 1, 1961, 304.

pondría un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados.[81] Para Rorty, «concebir el propio lenguaje, la propia conciencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como *productos contingentes*, como literalización (como tipificación) de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno/a en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal».[82] No está este planteamiento demasiado alejado de lo que Harold Garfinkel considera como objeto de estudio de la sociología: «las propiedades racionales que poseen las expresiones contextuales (*indexical*) y otras acciones prácticas como logros continuados y contingentes de las prácticas ingeniosamente organizadas de la vida cotidiana».[83] Vivir contingentemente significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pirrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla. La modernidad es lo que es —una marcha obsesiva hacia adelante— no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional.[84] Por tanto, para Bauman, este «vivir hipotéticamente» fomenta una reacción civilizatoria, un efecto emancipatorio de solidaridad.[85] La contingencia precisa de una cierta amistad, una cierta solidaridad, de una cierta comunidad, como alternativa al asilo de lunáticos. La necesita así como los poseídos necesitan un exorcismo administrado por quien sabe hacerlo y el neurótico precisa de psicoterapia dispensada científicamente. Ellos necesitan sus respectivos remedios como un *refugio* de sus propios demonios, no como un escape, sino como un *modus vivendi*, no para librarse de ellos, sino para domarlos y domesticarlos de tal manera que uno pueda coexistir en paz con ellos.

---

81. Ronald Dworkin también suscribe este posicionamiento.
82. R. Rorty, *opus cit.*, 79-80.
83. H. Garfinkel, *Studies in Ethnometodology*, Oxford, 1984, 11.
84. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, *opus cit.*, 10-11.
85. *Ibíd.*, 237.

Una «dialéctica de *lo más nuevo y siempre lo mismo*», se extiende, según Benjamin, como la protohistoria de la modernidad. La imagen de la modernidad «no se conduce con el hecho de que ocurre siempre la misma cosa» (*a fortiori* esto no significa el eterno retorno), sino con el hecho de que en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra *lo que es más nuevo no cambia*; esto «más nuevo» en todas sus partes *permanece siendo lo mismo*. Constituye la eternidad del infierno y su deseo sadista de innovación. Determinar la totalidad de las características en las que esta «modernidad» se refleja a sí misma significaría representar el infierno».[86] En la imagen del infierno como una configuración de repetición, novedad y muerte, Benjamin abrió a la comprensión filosófica el fenómeno de la moda que es específico de la modernidad capitalista. La moda es la eterna vuelta de lo mismo. Paul Virilio, situándose entre las reflexiones histórico-críticas de Walter Benjamin y de Reinhart Kosselleck, detecta un «nihilismo de la velocidad» en la novedad de la novedad sin fin del progreso moderno. La contaminación ambiental, el crecimiento de la población, la escasez de materias primas son perturbadoras como sin duda lo es el constante incremento de mayores velocidades, la aceleración es manifiestamente el fin del mundo.[87]

La modernidad lucha por deshacer la «solidez» de la tradición heredada de la Edad Media para crear un nuevo e improvisado sólido: la expansión del dominio racional[88] en todos los ámbitos. La lucha contra un imaginario pre-dado por Dios o por otras instancias metasociales lleva al triunfo de una concepción racionalista que pretende el dominio racional del mundo apoyándose en el baremo crítico de la razón, como han visto Kant y toda la ilustración tanto francesa como escocesa, pero una de las paradojas de la modernidad tardía es que la situación actual emerge del radical deshacerse de los grilletes y las cadenas que correcta o incorrectamente tenían la tarea de limitar la libertad individual de elección y de actuación. La paradójica rigidez del orden es el artefacto y el

86. W. Benjamin, *Das Passagen Werk*, Frankfurt/M, 1983, vol. 2, 1.011.
87. P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997.
88. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Oxford, 2000, 3.

sedimento de la libertad de los agentes humanos.[89] Paradójicamente, tal rigidez es el producto de «liberar los frenos, las ataduras»:[90] de la desregulación, de la liberalización, de la flexibilización, de la creciente fluidez, del desenfreno financiero, inmobiliario y laboral, del aligeramiento de las cargas impositivas, etc. La gran paradoja radica en que esa función de racionalización cultural indiscutible de la que es portador el *homo economicus*, también es responsable de la creación de nuevas rigideces, aunque estén adornadas de luces de neón, grandes almacenes y elaborados anuncios de Coca Cola. La secularización del *Homo religiosus* tradicional dio lugar al *Homo economicus* moderno y la sociedad sin fines, sólo de medios, de éste ha consolidado, ya sin ningún paliativo, al *Homo transiens*, al hombre-tránsito, del que hablaran tanto Marx como Nietzsche, para los que «todo *lo sólido* (Marx) se desvanece en el aire y todo *lo líquido* (Nietzsche) permanece en la realidad». Hoy día hacemos frente al gran e inescapable destino que hemos creado, elegir, sin embargo, desgraciadamente, no podemos elegir entre la sociedad de la que habla Platón en el *Banquete* y la sociedad actual que aparece en *El Padrino* o en la serie televisiva *Dallas*. El truco de esta fluidez nómada es sentirse en casa en muchas casas.

A modo de conclusión

La imparable pretensión moderna de crear «nuevos sólidos», como el estado nacional, el capitalismo y la democracia liberal, frente a los «viejos sólidos» de las formas de legitimación tradicionales, lleva a la creación inintencionada de una realidad caracterizada por el cambio permanente y acelerado de sus estructuras de plausibilidad dadas por supuesto, y de sus horizontes de expectativas que son continuamente sobrepasadas en un ritmo frenético de novedad cuyo problema a evitar sería la amnesia de tal novedad.

---

89. *Ibíd.*, 5.

90. Así lo recogía Cl. Offe en «Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln», en Honneth, McCarthy, Offe y Wellmer (edits.), *Zwischenbetrachtungen. IM prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989, 739-773.

LAS GUERRAS CULTURALES: EL LÍMITE EN DISPUTA

Este capítulo explora los procesos de construcción social del esquema de clasificación o esquema conceptual que toda sociedad usa como ese marco de referencia, con sus claves interpretativas, para dar significado y valor a lo que hacemos, pensamos, decimos y percibimos. En la sociedad moderna existe una pugna entre un esquema clasificatorio rígido, basado en la «pureza», con unas distinciones cuasi naturalizadas y un esquema flexible, basado en la ambivalencia con distinciones más borrosas y permeables. Autores implicados en el trabajo son: Durkheim, Mauss, Simmel, Derrida, Foucault, Rorty, Goffman, Bourdieu, Douglas, Zerubavel, Luhmann, Bauman, Haraway, Elias, Zizek, Jokisch, Marquard y otros.

1. **La producción del límite como producción de la realidad social**

> En el principio... la tierra era caos y confusión... y dijo Dios «haya luz»... y apartó la luz de la oscuridad, y llamó Dios a la luz «día» y a la oscuridad la llamó «noche».
>
> Génesis 1, 1-5

> Dios prefiere hablar de su mundo en el modo subjuntivo... Crea el mundo y cree mientras crea que justo tal mundo pudiera haberse hecho de forma diferente.
>
> ROBERT MUSIL

Como vemos, el primer acto de la creación, al menos dentro de la comunidad de pensamiento judeocristiana, es uno que se ocupa de dividir distintos ámbitos de realidad, los tres primeros días de la creación le mantienen a Dios ocupado haciendo *distinciones*. El «Espíritu» de Yavé actúa sobre la superficie de las aguas, que cubren el abismo y la tiniebla del vacío: ésta es la visión del segundo verso del Génesis. Supone una confrontación entre Dios y la materia, las «aguas» hacen frente al Espíritu. La imagen sugiere que el Espíritu de Dios abarca al mundo pero sin entrar en él. Es la «Palabra» la que realiza esta entrada. En el tercer verso Dios habla y la «Palabra» se engrana con el mundo, encarnándose en la cosa creada. Cada nueva palabra de Dios evoca una nueva fase de la Creación. La «Palabra» representa el ritmo de la Creación. Con la emergencia de la «Palabra», la confrontación de Dios con el mundo deviene dialógica. En el capítulo I del *Génesis* la Creación es dividida en siete «días». La palabra *yom* significa «día», pero esta palabra tiene varios sentidos. En primer lugar, en el verso 4, el día se identifica con la luz, o más bien es el nombre de la luz. En el verso 14, la misma palabra tiene un sentido astronómico, se refiere al ciclo completo del día. Otro significado de la palabra es el de ser un vínculo de conexión histórica, como el que se establece entre la *Sabbath* y el resto de días de la semana;[1] de hecho, el «pulso», el ritmo, de la semana se establece en torno a ese contraste o distinción cultural que establecemos entre un día marcado como sagrado y los otros seis que no lo están. Distinciones y más distinciones que Dios va introduciendo en el mundo, este todo indiferenciado natural no aparece sino como un conjunto de realidades múltiples que no encuentran sentido sino en la *relacionalidad* (entre distinciones) que Dios (o un dios minorizado, el hombre) les dispensa. La historia no es una continua progresión, la *Alianza* entre Dios y el hombre experimenta a veces una radical incertidumbre que se manifiesta a lo largo de la historia. Esta es más bien una eterna improvisación,[2] repleta de irregulari-

1. E. Zerubavel, *Hidden Rhythms*, Berkeley, 1981, 105 ss.
2. Ver A. Neher, «The View of Time and History in Jewish Culture», en P. Ricoeur (edit.), *Cultures and Time*, París, 1976, 155.

dades, incluso de desaprendizajes.[3] No olvidemos que, según la exégesis rabínica,[4] el mundo no surge de la mano de Dios de una vez por todas. Veintiséis intentos han precedido al Génesis actual, y todos fueron condenados al fracaso. El mundo podría devenir caos, podría regresar a la nada. La historia conlleva la impronta de una total inseguridad. De hecho, el orden del discurso humano no es sino la forma primordial de lucha contra el caos, así lo pone de manifiesto Michel Foucault en su discurso inaugural en el *College de France* en 1970: «En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función *conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad*».[5] En la imagen del mundo judía no existe un punto omega al que tiende indefectiblemente la historia, habiendo comenzado en un momento alfa. El futuro aparece como un futuro infinitamente abierto. El *Génesis*, el *Exodo* y el *Apocalipsis* son riesgos infinitos y eternos, como lo son la vida y la muerte. Creando al hombre libre, Dios trae al universo un elemento básico de incertidumbre. El hombre libre representa la improvisación hecha carne e historia. En el verso 26 dice Dios: «Hagamos a un hombre...», juntos, tu como hombre, yo como Dios, y esta alianza encuentra siempre la libertad del hombre, quien ha sido hecho para siempre como coasociado de Dios. En el judaísmo, se pudiera decir que la visión del tiempo y de la historia tiene una estructura musical. Es percibida en el estilo de una fuga, cuyo tema mayor es «*lo que pudiera ser*». Todo es posible, pero pudiera ser que nada ocurra, aquí se pone de manifiesto el doloroso escepticismo, la incertidumbre y el pesimismo de la soledad. El universo es el campo infinito de lo posible. Del caos[6] extrae Dios, por tanto, un cierto orden basado en una lógica binaria de distinciones. El saber y el poder aparecerían de esta guisa como

---

3. S. Mennell, «Decivilizing Processess: Theoretical Significance and Some Lines of Research», *International Sociology*, vol. 5, n.° 2 (1990), 205-223.

4. *Bereshit Rabba*, 9: 4.

5. M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, 1973, 11.

6. Esto no es algo exclusivo del judeocristianismo sino que está presente en casi todas las cosmogonías y teogonías de las grandes civilizaciones. Sobre la lógica de las distinciones ver el interesante trabajo de R. Jokisch: *Metodología de las distinciones*, UNAM, México D.F., 2002, 179 y ss.

ese ámbito delimitado de la infinitud desprovista de sentido del acaecer universal al que Dios, o mejor *el autor yavista anónimo responsable de la escritura del Génesis*, co-otorgan sentido y significación[7] en base a distinciones. Hay un comienzo que se pone de manifiesto en el «hacer una distinción», condicionada por la «acción»[8] divina, bien es verdad que se trata de una actuación que se rubrica dialógicamente, y que en nuestro caso comparece como *observación humana* del Metaobservador (Dios), el cual observa su acción-creación y sus criaturas, el mundo y, ulteriormente, el hombre. Nuestro entero orden social es un producto de distinciones, de las maneras en que separamos al pariente del no pariente, lo moral de lo inmoral, lo serio de lo lúdico, lo que es nuestro de lo ajeno, lo masculino de lo femenino, el norte del sur, etcétera. Clasificar las cosas es situarlas dentro de grupos distintos entre sí, separados por líneas de demarcación claramente determinadas.[9] Hay, en el fondo de nuestra concepción de la clasificación, la idea de una circunscripción de contornos fijos y definidos. En orden a discernir una «cosa», debemos distinguir aquello que es objeto de nuestra atención de aquello que ignoramos deliberadamente. Clasificar consiste en actos de inclusión y de exclusión. Clasificar es dotar al mundo de *estructura*: manipular sus probabilidades, hacer algunos sucesos más verosímiles que otros.[10] Todo sistema clasificatorio, por ejemplo, el de la estratificación social,[11] presupone una distinción fundamental entre las características personales que

---

7. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1988, 180.

8. Recordemos las palabras que pone Goethe en boca de Fausto en el Primer Fausto, reinterpretando el *Génesis* bíblico: «Al principio era el Verbo». ¡Aquí me paro ya! ¿Quién me ayudará a seguir adelante? No puedo hacer tan imposiblemente alto aprecio del Verbo; tendré que traducirlo de otro modo, si el espíritu me ilumina bien. Escrito está: «En el principio era la mente». Medita bien el primer renglón, de suerte que su pluma no se precipite. ¿Es, verdad, la mente la que todo lo hace y crea? Debiera decir: «En el principio era la fuerza». Pero, no obstante, al escribirlo así algo me advierte que no me quede en ello. ¡Viene en mi ayuda el espíritu! De repente veo claro y osadamente escribo: «En el principio era la *acción*», J.W. Goethe, *Fausto*, *Obras completas*, Madrid, 1992, tomo 3, 1.314.

9. E. Durkheim, M. Mauss, «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas*, Barcelona, 1996, 26.

10. Z. Bauman, «Modernidad y ambivalencia», en J. Beriain (editor), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, 74.

11. Sobre las barreras de clase ver el excelente y clásico trabajo de Edmond Goblot: *La barrera y el nivel*; Madrid, 2004, prologado por Luis Enrique Alonso.

son relevantes para situar a uno en un estrato social particular (por ejemplo, ocupación, color de piel, cantidad de educación formal) y aquellas que no lo son (por ejemplo, atracción sexual, altura, coeficiente de inteligencia). Procedemos con arreglo a una cierta tendencia de evitación del «*horror vacui*»[12] de un mundo sin distinciones, como el que describe Peter Handke cuando muestra la pérdida transitoria de la capacidad del habla o de la memoria, como dispositivos creadores de distinciones.

Dibujar islas de significando: la «topología» del límite

La naturaleza presenta cosas sin divisiones firmemente establecidas. Todo se transforma en todo con matices imperceptibles. Y si, en este océano de objetos que nos rodean, aparecieran algunos que destacan y dominan sobre el resto como las montañas sobre los valles, la razón no sería otra que convenciones sociales que no tienen nada que ver con la disposición física de los objetos. La clasificación es un proceso de «*esculpir*», «*dibujar*» islas de significado más que de identificar simplemente tales islas como si fueran algo natural ya existente. La percepción de pedazos, supuestamente insulares, de espacio es probablemente una de las manifestaciones más fundamentales de cómo dividimos la realidad en islas de significado. Las particiones espaciales dividen claramente algo más que meramente espacios. La líneas que separan supuestamente los pedazos insulares de espacio, a menudo, representan las líneas invisibles que separan entidades sociales y mentales tales como naciones o grupos étnicos unos de otros, por tanto, nuestras categorías están ancladas en la historicidad de la propia sociedad de la que surgen y cruzar tales líneas físico-geográficas significa articular el paso a través de tales particiones[13]

12. P. Handke, *Aber ich lebe nur von den Zwischenräume*, Zúrich, 1987.

13. Como advertía Durkheim, el origen de las categorías de pensamiento está en la propia vida social, en el conjunto de actividades sociales, que segregan los esquemas conceptuales de la lógica. Antes que las categorías de espacio y de tiempo, la sociedad dispone de su espacio de interacción social y vive con arreglo a un ritmo de actividades sociales concreto que pauta la vida colectiva. Alfred Schütz y Thomas Luckmann también han reconocido la gran importancia del ámbito de la vida diaria, del ámbito del sentido común, como algo previo a las elaboraciones científicas

sociales y mentales. Esta es la razón por la que atribuimos gran significado simbólico a actos tales como traspasar[14] (y coextensivamente transgredir) o cruzar una línea, un límite, como el atravesar el Mar Rojo por los antiguos israelitas, considerándolo como un acto de liberación, huyendo de la ira del faraón. Por la misma razón el Muro de Berlín podría representar esa separación entre la democracia y el comunismo, o la apertura de la frontera entre Austria y Hungría en 1989 podría servir como un despliegue simbólico del espíritu de la Glasnost. Incluso la conquista del monte Everest, es decir de sus 8.850 metros, en 1953, por el sherpa Tenzing Norgay y Edmund Hillary marca un nuevo hito no sólo en el alpinismo mundial sino en la propia lucha del ser humano con la naturaleza. Los ritos de pasaje nos ayudan a representar a la manera de un drama teatral la considerable magnitud de las brechas sociomentales que creamos. Cruzar tales límites requiere un considerable esfuerzo mental y conlleva a menudo *saltos sociomentales cuánticos* gigantescos. Generalmente somos conscientes del límite y de la separación mucho antes de lo que aprendemos a captar la distancia. Esta concepción «*topológica*» rudimentaria de percepción del espacio es posteriormente reemplazada por una concepción «métrica» de la distancia.[15] Un viaje muy corto se experimenta como monumental si conlleva cruzar una división sociomental decisiva, por ejemplo, para un Papa viajero como Juan Pablo II, cruzar el río Tiber para visitar la sinagoga central de Roma en 1986, era una tarea sencilla, sin embargo, fue un gran gesto, considerando que borraba cerca de 2.000 años de enemistad entre la Iglesia católica y los judíos. Asimismo, cruzar la línea simbólica (no meramente física) que separa nuestro planeta del resto del universo transformó el primer pequeño paso de Neil Armstrong, el pri-

---

posteriores (E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 8 y ss. A. Schütz y Th. Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, 1977, 25 y ss., 41 y ss.).

14. Ver el estudio clásico de A. Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, 1986. Ver también el trabajo de B. Schwartz, «The Social Psychology of Privacy», *American Journal of Sociology*, 78 (1968), 747.

15. Ver el trabajo pionero de J. Piaget y B. Inhelder, «The Child Conception of Space», en *The Essential Piaget* (H.E. Gruber y J.J. Vonèche (editores), Nueva York, 1977, 576-644.

mero realmente dado por un humano en terreno extraterrestre, en un «salto gigantesco para la humanidad».[16] En otros casos creamos una especie de «ley de proximidad» ubicua que parece que desplaza los límites y los lugares cuando en realidad son saltos sociomentales cuánticos los que estamos creando, como cuando la ciudad de Santiago de Chile aparecía como más «cercana» de Nueva York que Moscú, cuando al comienzo de la década de los setenta, a algunos norteamericanos les producía más temor el Chile de Salvador Allende que Leonidas Breznev, considerándolo un marxista en la antesala de los Estados Unidos. Una década antes les había ocurrido lo mismo con La Habana y Fidel Castro. Un caso interesante de percepción subjetiva del límite es el que aparece en el chiste que representa a un hombre cuya casa estaba justo en la frontera ruso-polaca. Cuando, finalmente, se decidió que la casa estaba situada en Polonia, el hombre gritó: «Hurra, ahora ya no tengo que ir más a través de esos terribles inviernos rusos».[17] Escenas clásicas de cruce de fronteras que aparecen en filmes como *La frontera* de Tony Richardson, *El Norte* de Gregory Nava o *Cortina rasgada* de Alfred Hitchcock, ponen de manifiesto, una y otra vez, que el hecho simbólico de cruzar la frontera en cuestión, tanto en México como en Alemania, es mucho más decisivo que las millas o kilómetros recorridos antes de cruzar tales fronteras. La división físico-espacial de nuestra casa, por ejemplo, nos ayuda a compartamentalizar nuestra actividad diaria en clusters de funciones separadas (comida, descanso, juego, limpieza), distinguiendo mentalmente la cultura (el cuarto de estudio) de la naturaleza (el baño) o lo formal (comedor) de lo informal (la habitación propia). El papel social de las particiones espaciales es también evidente en que la presencia deliberada de puertas[18] en las habitaciones es una señal que separa entre esferas públicas y esferas privadas. Así lo pone de manifiesto Virginia Wolf cuando afirma en su estudio sobre la privacidad y sobre la individualidad, *A Room of One's Own*: «una cerradura en la puerta significa el poder de pensar por

16. E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1991, 25.
17. H. Hershfield, *Harry Hershfield Joke Book*, Nueva York, 1964, 128.
18. Ver el importante simbolismo de la puerta y el puente en G. Simmel: *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 29-34.

una misma»,[19] representa ese simbolismo (de presencia de puertas) que nos faculta para «encerrarnos» con nosotros mismos/as, en la intimidad propia. Todo proceso de individuación, tendente a la formación de la personalidad, conlleva una separación, consumada en «ritos de paso», del resto, padres, hermanos, vecinos y resto de compatriotas, de tal manera que uno/a pueda llegar a ser una identidad personal.

La manera en la que dividimos el tiempo evoca a la forma en que partimos el espacio. Justo en la forma en que distinguimos pedazos concretos de espacio, como países o distritos electorales, de continuos ecológicos como una meseta o la costa o la pampa argentina o la tundra siberiana o el *corn belt* norteamericano, así esculpimos segmentos insulares, experiencias discontinuas del tiempo, como «el Renacimiento» o «la adolescencia», a partir de continuos históricos. De la misma forma separamos «la semana pasada» de «esta semana» o «los cincuenta» de «los sesenta». La discontinuidad temporal es una forma de discontinuidad socio-mental y la forma en que nosotros cortamos el pasado se asemeja a la forma en que cortamos el espacio social en general. De la misma forma que los «días de fiesta» ayudan a concretar la distinción moral entre sagrado y profano y los fines de semana ayudan a substanciar el contraste cultural entre los ámbitos público y privado, las distintas rupturas temporales que divisamos entre «periodos» históricos supuestamente distintos ayudan a articular las discontinuidades socio-mentales entre identidades culturales, políticas y morales supuestamente distintas. Como cualquier otra forma de clasificación, la periodización presupone un cierto enfoque *topológico*, manifiestamente no-métrico, que destaca relaciones entre entidades mientras ignora básicamente su estructuración interna, por el hecho de la construcción social de un límite operativo de diferenciación. Esto comporta una experiencia plástica, de alguna manera, de las distancias temporales que conlleva una compresión mnemónica de aquello situado *dentro* de un determinado «periodo» convencional, mientras que, por otra parte, se aumenta exageradamente aquello situado *entre* periodos,[20] la periodización comporta de al-

19. V. Wolf, *A Room of One's Own*, San Diego, 1957, 110.
20. E. Zerubavel, *Time Maps*, Chicago, 2003, 86 y ss.

guna manera un «*amontonar*» intracategorial y un «*separar*» intercategorial. La asimilación histórica que crea periodos continuos no tendría sentido si no existiera la diferenciación histórica que crea periodos discontinuos. Podemos percibir, así, artistas del «Renacimiento» como Donatello (cuyos trabajos más tempranos datan de 1410) y Tiziano (que todavía pintaba en 1560), como contemporáneos y, en la misma línea de argumentación, olvidar que luminarias «medievales» como San Benito (480-547) y Chaucer (1340-1400) vivieron separados por ocho siglos uno del otro. En términos similares, en la medida en que crudamente identificamos cualquier cosa que existió en el hemisferio occidental antes de la llegada de los europeos como «precolombino»,[21] así tendemos a fusionar las civilizaciones olmecas (1.000 años a.C.) y aztecas (1.500 d.C.) mesoamericanas (o sus respectivos representantes como Chavín y los incas en Los Andes), que florecieron con una diferencia de 2.000 años, olvidando, por tanto, que fueron entre ellas tan históricamente remotas como lo son los italianos actuales y los antiguos romanos. Algo semejante ocurre cuando amontonamos cerca de 3.000 años de cultura pre-ptolomeica de historia norteafricana en una simple unidad convencionalmente recordada como «antiguo Egipto», lo que implica olvidar que, como Chaucer y los aztecas, los faraones de la trigésima dinastía egipcia sólo fueron un par de siglos anteriores a nuestra era, estando muy alejados de la primera dinastía de faraones (3.000 años a.C.). Distinguir entre lo «precolombino» y lo «americano» posterior implica, asimismo, una disputada periodización que no tiene nada de natural y evidente. Percibimos el intervalo de dos años, despreciable matemáticamente, que separa 1491 de 1493 como algo más largo que el intervalo de doscientos años que lo separa de 1291. Después de todo, mientras 1291 y 1491 son situados ambos, convencionalmente, dentro de lo que es considerado, esencialmente, uno y el mismo periodo (pre-colombino), 1491 y 1493 son generalmente percibidos como creando una amplia horquilla histórica asociada al primer viaje de Colón a través del At-

21. E. Zerubavel, *Terra Cognita. The Mental Discovery of America*, New Brunswick, NJ, 1992, también del mismo autor: «Language and Memory: «"Precolumbian", America and the Social Logic of Periodization», *Social Research*, 65, 1-2, 1998, 315-329.

lántico, creando así lo que podíamos llamar un «*sociomental quantum leap*», en los términos de Eviatar Zerubavel, o un Rubicón histórico en 1492. Así como 1489 y 1491 son parte de la misma «era», sin embargo, 1491 y 1493 son convencionalmente percibidos como creando una gran horquilla que separa una «era» de otra. La distinción que establece la conmemoración inequívocamente eurocéntrica de 1492 sirve para substanciar el límite-frontera cultural fundamental entre las esencias «india» (o «nativa») y europea en el hemisferio occidental. De hecho, la batalla interpretativa sobre si la historia americana comienza realmente con las primeras migraciones humanas de Siberia a Alaska, miles de años antes de la gesta de Colón en 1492, es bastante similar a las batallas culturales actuales sobre la distinción entre un feto y un niño. Tanto aquéllas como éstas no son sino *disputas en torno al límite* que divide realidades culturales, políticas y morales.

Nuestra realidad mental, nuestras distinciones y categorías, están profundamente sumergidas en la realidad social. Los límites que percibimos entre entidades supuestamente separadas que constituyen la realidad social así como los saltos cuánticos necesarios para atravesar tales entidades son socialmente construidos y reconstruidos. No obstante, una vez institucionalizados, se convierten en hechos inevitables —¡el poder de la institución!, diría Bourdieu—, que ya no podemos ignorar u omitir. Tales distinciones y las islas de significado que ayudan a delinear son la materia de la que está hecha la vida social.

Definir algo es marcar sus límites

La sociedad sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se reparten en grupos diferentes, es decir, se clasifican unos en relación con otros, por tanto, la vida en sociedad presupone una cierta organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación.[22] La palabra *definir* proviene de la palabra latina *finis, límite*, así, *definir algo sería*

22. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 411.

marcar sus límites.[23] Estos límites juegan un rol fundamental en la construcción de la realidad social. Fíjense, a título de ejemplo enormemente gráfico, que hasta que Randall McMurphy, personaje protagonista brillantemente interpretado por Jack Nicholson, en el film de Mike Nichols, *Alguien voló sobre el nido del cuco*, no rompe el cristal de la oficina de la enfermera jefe del hospital psiquiátrico, sus compañeros de internado, no se dan cuenta que el «muro» que divide a los sanos de los perturbados no es tan inevitable como parece. Para *definir la situación*[24] o, en otras palabras, para organizar la experiencia en un contexto de contingencia precisamos de un *marco* de análisis[25] en el seno del cual están las claves interpretativas a cuyo través adquiere sentido la realidad. Este «*en-marcar*» (*framing*), del que nos habla Erving Gofman, es un acto de rodear situaciones, actos u objetos con paréntesis socio-mentales que básicamente transforman[26] los marcos primarios naturales en marcos secundarios sociales al definirlos como deporte, juego, símbolo o fantasía. El juego, por ejemplo, es actualmente un nombre para los contextos en los que actos constitutivos adquieren un aspecto diferente de relevancia de aquél que hubieran tenido en un contexto de no-juego. La esencia del juego radica en una negación parcial del significado que las acciones pudieran tener en otras situaciones. «El juego no es el nombre de un acto o acción sino el nombre de un *marco* de acción».[27] Cuando amanece estamos ante un hecho natural; cuando bajamos la persiana para evitar que entre el sol estamos ante un hecho guiado. Cuando un coronel pregunta por la causa de una muerte, espera una respuesta que pertenece al mundo de la fisiología; cuando demanda una explicación sobre las condiciones de la muerte, quiere una respuesta que revele la dramaturgia social en la que confluyen aspectos relacionados con las intencionalidades y los valores del sistema de distinciones de la sociedad en cuestión. La pregunta tradicional por el sentido de la realidad, que en términos religiosos o metafísicos nos llevaba a un garante

23. K. Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, 1969, 24.
24. W.I. Thomas, *The Unadjusted Girl*, Boston, 1923, 41-44.
25. E. Goffman, *Frame Analysis*, Nueva York, 1974.
26. *Ibíd.*, 20-39.
27. G. Bateson, *Mente y espíritu*, Buenos Aires, 1990, 124.

metasocial, Dios o el Ser Absoluto, como meta-referencia supramundana a la que remitían todas las referencias intramundanas, Goffman la plantea en términos puramente sociológicos, en términos de pregunta que interroga por las distinciones *at work* más que de respuesta dada por supuesto que aclara todo: «*¿What is it that's going on here? ¿Qué es lo que sucede?*»,[28] pregunta, nada más y nada menos, por cómo definimos la situación. Según esto, ¿qué sentido damos, por ejemplo, a la sexualidad humana? ¿Cuáles son las distinciones operativas que están a la base de la producción social de la sexualidad? Está claro que todo ser humano, desde el punto de vista morfológico, puede ser o bien «portador de vagina» o bien «portador de pene», esos son sus marcos naturales posibles, es decir, el sexo está determinado por una de estas dos posibilidades que nos da la naturaleza, pero el género, sin embargo, supone una construcción social, una auto-percepción, en donde está implicado no sólo un proceso interpretativo sino y ante todo un proceso de interacción social. Un «portador de pene» podrá asociar a esta morfología la constelación masculina y sentir heterosexualmente como hombre, y un individuo «portador de vagina» podrá asociar a esta morfología la constelación femenina y sentir heterosexualmente como mujer. Pero las posibilidades no acaban aquí, porque existen «portadores de pene» que sienten afinidad con la constelación femenina y «portadores de vagina» que sienten afinidad con la constelación masculina y portadores de uno u otro dimorfismo sexual que se identifican tanto con lo masculino como con lo femenino. Dice Simone de Beauvoir que «una no nace mujer sino que se hace mujer» y esto vale tanto para la mujer como para el hombre. Sólo podemos hablar de identidad personal, *stricto sensu*, en cuanto que existe un modo de experimentar[29] psíquicamente, socialmente y simbólicamente tales marcos primarios naturales. El sujeto está situado, el sujeto, este sujeto, yo estoy *constituido* por determinadas posiciones y distinciones, según las cuales me posiciono, y estas posiciones y distinciones no son meramente productos teóri-

28. E. Goffman, *opus cit.*, 8.

29. J. Beriain, «El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel», *REIS*, 89, 2000, 165.

cos, sino principios organizadores, clasificadores, de prácticas materiales y de tareas institucionales, cuyas matrices de poder y discurso *me* producen como un «sujeto» viable.[30] El sujeto comparece socialmente como *sujeto generizado*, como sujeto que in-corpora y expresa alguna de las constelaciones de género reseñadas, y este género, el mío, el tuyo, el suyo, es «una clase de imitación para la cual no existe original»,[31] es un tipo de imitación que produce la noción de original como un *efecto* y consecuencia de la imitación misma. En este sentido, la «realidad» de las identidades sexuales está *performativamente* constituida a través de una imitación que se sitúa a sí misma como el origen y el fundamento de todas las imitaciones. La posibilidad de llegar a ser un sujeto viable requiere el acto performativo de imitación de un cierto género. Este género no es un acto performativo que un Sujeto previo decide realizar, sino que es *performativo* en el sentido de que se constituye a sí mismo como un *efecto* de lo que expresa el sujeto en cuestión,[32] como un correlato de su decisión propia, o de la decisión de otros que deciden por él (las respectivas agencias de socialización, familia, escuela, iglesia). El género es siempre un hacer. No existe identidad de género antes de las expresiones del género, la identidad es performativamente constituida por tales «expresiones» que proclaman ser sus resultados.[33] Ahora nos resulta más fácil entender la importancia del marco de análisis y al mismo tiempo de una serie de distinciones que fungen de *claves interpretativas*, es decir, de convenciones por las que una actividad dada, provista de sentido por la aplicación de un marco primario, se transforma en otra actividad que toma a la primera por modelo, pero que es considerada por los participantes en un determinado marco social de forma diferenciada.[34] Podemos poner en escena un juego de atracciones sexuales o una partida de da-

---

30. Ver al respecto la interesante reflexión de J. Butler en «Contingent Foundations», recogido en J. Butler, J.W. Scott (editoras), *Feminist Theorize the Political*, Londres, 1992, 9.

31. J. Butler, «Imitation and Gender Insubordination», incluido en Ch. Lemmert, *Social Theory*, Boulder, Colorado, 1993, 643 ss.

32. *Ibíd.*, 645.

33. J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, 1990, 25-26.

34. E. Goffman, *Frame Analysis*, Boston, 44.

mas, la función primordial de una clave es determinar *qué es lo que sucede a partir del significado de nuestra experiencia* y no de la estructura ontológica de los objetos que constituyen la realidad.

Óptica social

Clasificar conlleva percibir de una determinada manera; por tanto, una clasificación, un «esquema de clasificación y de representación», en los términos de Durkheim y Mauss, o un «esquema conceptual», en los términos de Davidson, es una cosmo-visión, una forma de *ver-percibir-evaluar* el mundo, por tanto, una sociología cognitiva sería *strictu sensu* una sociología de la percepción o de las percepciones. Aquí es donde Pierre Bourdieu sitúa su concepto de *habitus*, «como conjunto de disposiciones de actuar, de pensar, de percibir y de sentir».[35] En los términos de Erving Goffman esto significa que el *habitus* implica un «*sense of one's place*» y correlativamente un «*sense of other's place*». Bourdieu pretende construir una sociología de la percepción del mundo social, una «*óptica social*», es decir, una sociología de la construcción de las *visiones del mundo* que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Pero, si hemos construido el espacio social sabemos que estos puntos de vista son vistas tomadas a partir de un punto, es decir, de una posición determinada en el espacio social. Habrá puntos de vista diferentes o aun antagónicos, puesto que estos puntos de vista dependen del punto de vista desde el que son tomados en ese espacio. Este espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus caracterizados por símbolos y distinciones que los diferencian. «La identidad social se define y se afirma en la diferencia».[36] El *habitus* opera como un enmarcamiento interpretativo (*keying frame*), también en los términos de Goffman, por una parte, es principio generador de configuraciones, es capacidad, potencialidad de creación cultural y, por otra parte, simultáneamente

35. P. Bourdieu, *Esquisse de une theorie de la pratique*, Ginebra, 1972, 17.
36. P. Bourdieu, *La distinción. Crítica social del gusto*, Madrid, 1988, 170.

es marco, estructura, espaciamiento delimitado para ver, sentir, pensar y actuar, en definitiva, para producir un mundo. Aunque una gran parte de las categorías y conceptos que usamos habitualmente los damos por supuestos en la vida social, sin embargo, en realidad, son construidos socialmente y experimentan una génesis social y, por tanto, tales límites varían en el tiempo y en el espacio.

Como los leopardos, las tortugas o las cigüeñas, *toda* persona, por ejemplo, distingue lo que es comible («comida») de aquello que no lo es y, por la misma razón, como los ratones, los antílopes o los tiburones, *todos* los humanos distinguen lo que es peligroso de lo que es seguro. Clasificar es un acto social y un acto individual, la sociedad distingue y nosotros también. Hay algo que nos une, un cierto universalismo cognitivo, a todos los humanos, en cuanto pensamos como seres humanos, algo que Descartes ha puesto de manifiesto en el *cogito ergo sum*, en el «pienso luego soy», y que Lévi-Strauss vuelve a recordar cuando afirma que «los hombres siempre han pensado igual de bien», sin embargo, hay algo que nos separa, en cuanto pensamos como miembros de comunidades de pensamiento, de memoria o de interpretación:[37] españoles, vegetarianos, sociólogos, metodistas. Veamos esto en el caso de un universal cultural como los hábitos alimenticios. Todas y todos comemos lo que comemos aunque ni todas ni todos comamos lo mismo, pero ¿lo hacemos por satisfacer una pura necesidad primaria, en los términos de Malinowski, o más bien operamos con arreglo a la premisa de que es «bueno para comer porque es bueno para pensar», es decir, nos gusta o disgusta algo según nuestro esquema clasificatorio culturalmente determinado, en los términos de Lévi-Strauss y Marshall Shalins?[38] La cultura norteamericana actual, tan devota del vigor físico y coextensivamente del vigor sexual, extrae sus «energías» de un tipo de alimento que representa el arquetipo de la energía física y la virilidad, la carne de vacuno. Los norteamericanos sacralizan a las vacas por motivos muy distintos a los hindús. Por esa razón, cuando veían sacri-

37. B. Lewis, *Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, 1975, 71-76.

38. Ver el trabajo de M. Shalins: *Culture and Practical Reason*, Chicago, 1976, 166-179.

ficar crías de perro destinadas a abastecer los restaurantes en China y Corea del Sur en los pasados campeonatos mundiales de fútbol se escandalizaban estigmatizando a los pobres chinos y coreanos de «bárbaros». Para ellos el perro, el caballo o el gato son animales domésticos, pero, más aún, son uno más de la familia, por eso les ponen nombres como si fueran personas. Por la misma razón, es decir, por la «prescripción» culturalmente construida por el esquema clasificatorio,[39] los norteamericanos pueden comer cantidades ingentes de atún o de pollo, pero harían huelga de hambre antes de comer un filete de delfín o un guisado de conejo, animales tan graciosos y juguetones en el imaginario cotidiano norteamericano. ¿Recuerdan ustedes las famosas hambrunas irlandesas del siglo XIX, ocasionadas por las malas cosechas de patata, que produjeron emigraciones masivas a Estados Unidos? Pues bien, al mismo tiempo, las costas irlandesas estaban infestadas de rico y nutritivo pescado, pero este no formaba parte sustancial del esquema clasificatorio de la alimentación en Irlanda en ese momento. Pero todavía no hemos acabado con las distinciones, incluso dentro de la carne de vaca no todo es lo mismo. Hay partes «nobles» como el filete, el solomillo o la chuleta, frente a partes menos nobles, por no decir, «innobles» como las tripas (los famosos callos), el hígado, la lengua u otras partes que son rechazadas, cuando en realidad, no sólo tienen un sabor más exquisito sino que también tienen, en algunos casos, más propiedades alimenticias. Por tanto, podemos decir, sin ningún temor a equivocarnos, que el gusto está condicionado por el esquema clasificatorio operante, que como sabemos varía de un lugar a otro, como el comer «sincrónicamente», mezclando arroz o leguminosas con carne o pescado o ave, como ocurre en los países anglosajones, o el comer «diacrónicamente» estableciendo un orden de sucesión entre el primer plato, el segundo y el tercero, como ocurre en los países mediterráneos.

Pero no pensemos que el poder del esquema clasificatorio actúa sólo en lo que entra en nuestro estómago, también actúa sobre lo que sale de él. Veámoslo en estos ejemplos de

39. M. Douglas tiene excelentes comentarios sobre este aspecto en «Deciphering a Meal», en *Implicit Meanings*, Londres, 1975, 249-275.

pura etnografía de la higiene doméstica expuestos por Slavoj Zizek.[40] En un cuarto de baño tradicional alemán, el agujero de evacuación del sanitario está situado en la parte delantera, por tanto, las heces permanecen expuestas en una empalizada al objeto de que podamos husmear e inspeccionar por si hubiese algún desarreglo intestinal o alguna enfermedad hasta que accionamos la llave del agua; en el típico sanitario francés y también en el español, al contrario que en el alemán, el agujero está situado en la parte trasera del sanitario, es decir, se supone que las heces deben desaparecer lo más pronto posible; finalmente, el sanitario anglosajón (inglés o norteamericano) presenta una especie de síntesis, una mediación entre los dos polos opuestos anteriores, la taza está llena de agua, por tanto, las heces flotan, visibles, pero, sin la posibilidad de inspección. Erica Jong, en el comienzo de su ya algo olvidado *Fear of Flying*, burlonamente afirma: «Los sanitarios alemanes son realmente la clave de los horrores del Tercer Reich. Gente que construye sanitarios de ese tipo son capaces de cualquier cosa». Pero ésta no es una explicación plausible en términos utilitarios de higiene y pureza que trata de eliminar esa «descarga detestable» que procede de nuestro interior. A diferencia de los animales, los humanos tenemos un gran problema a la hora de deshacernos de nuestras sobras, no hay nada de natural en la forma en que eliminamos, una vez procesado, aquello que ingerimos con anterioridad. En cualquier caso, podemos afirmar con toda rotundidad que los esquemas clasificatorios enfatizan cosas distintas en ese afán por deshacernos de nuestros propios desechos, así como hay *manières à la table* también hay maneras en el cuarto de baño,[41] en el caso alemán, se fijan en una fascinación contemplativa ambigua, mientras que en el caso francés se pone más énfasis en librarse del «exceso» desagradable cuanto antes y en caso anglosajón se muestra un enfoque más pragmático para tratar el «exceso» como un objeto ordinario del que nos libramos de una manera apropiada.

---

40. S. Zizek, *The Plague of Fantasies*, Londres, 1997, 4-5.

41. Podríamos considerar esto como una pequeña nota al monumental trabajo sobre la sociogénesis del *self* que dibuja Norbert Elias en el proceso de civilización.

2. La canonización del límite: la pureza en el esquema clasificatorio rígido

> No sembrarás tu viña con semillas de dos clases... No ararás con un buey y una asna juntos. No vestirás ropa tejida mitad de lana y mitad de lino.
>
> Deuteronomio, 22, 9-11

> Lord Chesterton definió lo sucio como algo fuera de lugar. Esto implica dos condiciones, un conjunto de relaciones ordenadas y la contravención de tal orden.
>
> MARY DOUGLAS

Con el objetivo de mantener nuestra experiencia organizada con arreglo a unas determinadas distinciones limitantes que se inscriben en un marco clasificatorio determinado, debemos preservar el carácter insular de tales distinciones separándolas unas de otras. La existencia de tales brechas debe ser constantemente reafirmada, al menos esto es lo que pretende preservar el esquema clasificatorio rígido. El prerrequisito lógico más importante de una clasificación rígida es que cada elemento no pertenezca a más de una categoría. Esta lógica presupone un criterio de diferenciación del tipo «*o esto o lo otro*», algo así como un modo «digital» de pensamiento que opera según la naturaleza evocativa del on/off de un interruptor de corriente eléctrica o del marcador de un reloj digital, evitando cualquier zona «gris» o intermedia. El esquema y la mente rígidos no permiten contacto entre entidades distintas. Su necesidad obsesiva es segregar islas, provincias, de significado creando «*guettos sociomentales*» que nunca se «toquen».

«Lo sucio» es algo fuera de lugar

Hay una diversidad cognitiva que se manifiesta en que, ante determinadas preguntas, nuestras respuestas son distintas y en muchos casos tal diversidad se manifiesta en batallas cognitivas en pos de la plausibilidad o validez del esquema

conceptual en cuestión.[42] No sólo diferentes culturas dibujan diferentes archipiélagos de significado de la misma realidad, a menudo también promueven diferentes «estilos» de cortar el mundo en múltiples provincias de significado.[43] Algunas sociedades, por ejemplo, promueven un *esquema clasificatorio rígido*, un mundo *instituido* de significado altamente inflexible caracterizado por una adherencia estricta a una lógica purista del «*o esto o lo otro*». Tales «esquemas» dibujan distinciones agudas y claramente delimitantes y tienen aversión a los híbridos ambivalentes y a los estadios «entre lo uno y lo otro»[44] que pudieran desafiar la exclusividad percibida de sus categorías. Hay que evitar las «zonas crepusculares» o las «zonas grises» por lo que conllevan de indefinición, de ausencia de límites claros, de ansiedad e incluso de pánico. Los atributos de liminalidad o de las personas liminales («gentes de umbral») son necesariamente ambiguos. No están ni en un sitio ni en otro. La liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, la oscuridad, la bisexualidad, la transicionalidad de los ritos de paso, la soledad y los eclipses solares o lunares.[45] Los símbolos liminales predominan en los ritos de circuncisión en muchas sociedades y también en el ingreso en sociedades secretas. Platón en *El Banquete* sitúa al *daimon* (o potencialidad creativa) como una instancia mediadora: «la de ser interprete y mediador entre los dioses y los hombres; llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar a los hombres las órdenes de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les han ofrecido. Los daimones llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra, son el lazo que une al gran todo... La naturaleza divina como no entra nunca en comunicación directa con el hombre, se vale de los daimones para relacionarse y conversar con los hombres, ya durante la vigilia, ya durante el sueño. El que es sabio en todas estas cosas es daimónico (por cuanto inspirado por un daimon, por una potencia creado-

42. Mi punto de partida se circunscribe aquí no a un tratamiento de la teoría de la ideología en su sentido partisano particularista, apuntado por K. Mannheim, sino más bien a explorar la génesis y estructura de la noción de «perspectiva» más propia de la sociología del conocimiento, aspecto éste también apuntado por Mannheim en su *Ideología y utopía* de 1930.

43. E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1991, 21-22.

44. V. Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, 1980, 103 y ss.

45. V. Turner, *El proceso ritual*, Madrid, 1988, 101-104.

ra)».[46] Arnold van Gennep veía la sociedad como una casa con habitaciones y corredores en los que el paso de uno a otro entraña peligro o cuando menos ansiedad. El peligro radica, según él, en que el momento transicional de paso no es ni un estado ni el siguiente, simplemente es indefinible. *El peligro radica en el horror a lo sin-forma, a lo indeterminado.*

Reconocemos un par de zapatos sucios cuando lo vemos, sabemos cuando tenemos las manos sucias, cuando hay restos de comida sobre la alfombra y manchas sobre las camisas blancas, pero, ¿por qué están sucias estas cosas?, o mejor todavía, ¿por qué los zapatos sobre la mesa del comedor es algo «sucio» y no lo es cuando están en el armario? Mary Douglas afirma que: «Dependemos de la vieja definición (de Lord Chesterton) según la cual *lo sucio es algo fuera de lugar*... Esto implica dos condiciones: un conjunto ordenado de relaciones y la contravención de tal orden. Lo sucio, entonces, no es un evento único y aislado. *Donde hay algo sucio hay un sistema.* Lo sucio es el resultado de un ordenamiento y de una clasificación sistemáticos de la realidad, en la medida en que tal ordenamiento supone rechazar elementos inapropiados».[47] Nuestra conducta relativa a la «*polución*» no es sino una reacción que condena cualquier objeto o idea que confunda o contradiga las clasificaciones establecidas.[48] No es que esto sea esto y aquello sea aquello sino que esto es esto sólo cuando está en su lugar correcto, apropiado y justo. Pero, estar sucio o limpio no es sólo una cuestión de localización fáctica, no es sólo un asunto puramente cognitivo. No es que los restos de comida estén limpios cuando están en el plato y sucios cuando están sobre la mesa o en el suelo sino que *debieran* estar en el plato y *no* en otro lugar. No es que uno coma «como un cerdo», es que «no debe comer como un cerdo», debiendo echar mano de las «maneras en la mesa», en definitiva, del conjunto de distinciones que prescribe y en última instancia proscribe el esquema clasificatorio rígido. Existe una dimensión moral en la construcción de la realidad que hace a la cuestión de la clasificación, o a su ausencia, una cuestión de deber ser o no. Cuando afirmamos que «*that's*

46. Platón, *El Banquete*, en *Diálogos*, México D.F., 1981, 371.
47. M. Douglas, *Purity and Danger*, Londres, 1966, 35.
48. *Ibíd.*, 35.

the way things are» no estamos haciendo una afirmación, únicamente, sobre la disposición de los objetos en el mundo sino también evaluamos moralmente tal orden: el «adentro-propio-moralmente puro» y el «afuera-extraño-moralmente impuro»[49] configuran la construcción social de límites socio-espaciales que operan como categorías de normalidad/patología moral. Las sociedades de esquema rígido están preocupadas con el mantenimiento de los límites y están extremadamente obsesionadas con la preservación de la «*pureza*»[50] del esquema clasificatorio, evitando cualquier «contaminación» con realidades o sujetos «peligrosos».

La noción de «sucio» se aplica a la mayor parte de nuestras descargas corporales. Nos horroriza, normalmente, sólo el hecho de pensar en tocar o pisar la saliva que hace unos segundos estaba en nuestra boca, y lo mismo ocurre con la orina, el sudor o las heces, parte nuestra, que ahora experimentamos como desecho detestable. Es su naturaleza ambigua la que explica nuestra aversión.[51] Son repulsivas porque, aun estando ya separadas de nuestro cuerpo, todavía son experimentadas como parte del cuerpo, es decir, son partes del cuerpo y del entorno y esto supone un desafío a la imagen de nuestro cuerpo como algo insular e independiente. Mijail Bajtin, en sus estudios sobre el mundo de Rabelais, nos describe la importancia que las sociedades de esquema rígido, basadas de alguna manera en el canon de la Antigüedad clásica, dan en el retrato artístico tradicional a mantener el cuerpo sellado, aislado, separado con cercas de otros cuerpos. Todos los signos de su carácter no terminado fueron eliminados; las protuberancias y las exudaciones fueron retiradas, sus convexidades (signos de nuevos brotes) arregladas, *sus aper-*

---

49. Ver al respecto: M. Douglas, «External Boundaries», «Internal Lines», en *Purity and Danger*, Londres, 1966, 114; ver asimismo: E. Neumann, *Tiefenpsychogie und neue Ethik*, Frankfurt, 1990, 41 ss.

50. Mary Douglas ha investigado esto en el capítulo dedicado al estudio de las abominaciones del Levítico y del Deuteronomio en el citado: *Purity and Danger*, Londres, 1966, 41-57. Gabriel Gatti analiza, con ojo crítico de genealogista, el proceso de depuración de la realidad y su escenificación en los espacios de representación científica en dos ámbitos: los jardines botánicos y los museos, aplicándolo a los procesos de configuración de la identidad colectiva (G. Gatti, «Neo-vascos, jardines botánicos y representación sociológica», *Inguruak*, 37, 2003, 177-190).

51. M. Douglas, *Purity and Danger*, 121.

turas cerradas. Los actos corporales sólo fueron mostrados cuando las líneas divisorias que separan el cuerpo del mundo exterior fueron agudamente definidas. Los procesos externos de absorción y eyección no fueron revelados,[52] y continúa afirmando que aquello que sobresale, los bultos, las protuberancias, o aquello que se excede (cuando el cuerpo transgrede sus límites) es eliminado, ocultado o moderado. La base de la imagen es *una individualidad cerrada que no converge con otros cuerpos ni con el mundo.*[53] Las sociedades de esquema rígido generan numerosas reglas de etiqueta destinadas a proteger al sujeto de mezclarse con sus entornos más inmediatos,[54] tales reglas tratan de restringir severamente todos los actos relacionados con las partes de eyección[55] de substancias propias del cuerpo al exterior como escupir, sangrar de la nariz o pérdidas menstruales, echarse pedos, defecar y eyacular. De hecho, la mayor parte de tabús relacionados con el cuerpo se refieren a las aperturas —los genitales, el ano y la boca— por las que entra y sobre todo sale materia del cuerpo humano. Ellas caracterizan específicamente a esos órganos a través de los que el mundo entra en el cuerpo o a través de los que el cuerpo sale para encontrarse con el mundo. El énfasis es sobre las aperturas o convexidades o sobre varias ramificaciones u orificios: la boca abierta, los órganos genitales, los pechos, el falo, el ombligo, la nariz, esas partes de su grotesco cuerpo que sobresalen de su propio *self.* Lo siguiente es el ano. Todas estas convexidades y orificios tiene una característica común, es dentro de ellos donde los confines entre el mundo y el cuerpo son superados.[56]

En este sentido, es interesante observar a modo de ejemplo crítico cómo se involucran estas distinciones en un caso concreto: en 1978, presas, militantes del IRA, realizaron una protesta contra las autoridades británicas, usando su propia

52. M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento,* Madrid, 1999, 32-33.

53. *Ibíd.*, 285-286.

54. *Ibíd.*, 288, 302.

55. N. Elias, en su monumental estudio sobre la psicogénesis y la sociogénesis de los afectos (*El proceso de la civilización*, México, D.F., 1987, 184, 193 y 201), analiza los procesos de creación de distinciones relacionadas con las maneras en la mesa y en el dormitorio.

56. M. Bajtin, *opus cit.*, 27, 285-286.

sangre menstrual y sus propios excrementos como símbolos políticos. Veamos esto con un poco más detenimiento. El informe antropológico sobre la protesta de Begoña Aretxaga[57] fue galardonado en Estados Unidos con el Premio de Ensayo Stirling de 1993. La «protesta sucia», así se la llamó, es un buen caso que permite combinar la crítica foucaultiana del poder con una antropología interpretativa sensible al «juego profundo» de la subjetividad. Las heces y la sangre menstrual, que caracterizan la protesta, podrían ser considerados como «*símbolos de condensación*», en los términos de Victor Turner, o «*símbolos naturales*» en los términos de Mary Douglas. Tales excreciones arrojadas a las paredes de las celdas por las presas hace visible la historia oculta de violencia dentro de la prisión, es algo que de cara al mundo fortalece una cierta legitimidad de la historia irlandesa. La suciedad ha sido una metáfora de la barbarie en el discurso británico anti-irlandés a lo largo de los siglos. Desde los escritos isabelinos hasta los escritos victorianos sobre Irlanda han existido descripciones recurrentes de la suciedad, la miseria y la primitividad del país y su gente. Un polémico escritor irlandés como Jonathan Swift, en su archiconocido libro *Los viajes de Gulliver*, utilizó la función excretora como un arma satírica contra la pretenciosidad de la civilización inglesa. Su «visión excremental» está agudamente desplegada en el capítulo cuatro de *Los viajes*. En «Un viaje al País de los Houyhnhnms» Gulliver se encuentra con los Yahoo. A pesar de que los Yahoos poseen forma humana, son sucios y desagradables, huelen fuerte y sus hábitos comiendo son repulsivos, además, y para colmo, usan los excrementos como un instrumento de auto-expresión y de agresión. Swift hace de la agresión excremental el núcleo encubierto de la civilización, una ocurrencia, realmente, difícil de digerir para la propia civilización. En el contexto de la relación colonial anglo-irlandesa en el que emerge, la «protesta sucia», como la protesta de los Yahoos, se sitúa como un espejo de la barbarie colonial que refleja a los oficiales de la prisión y coextensivamente a la esfera pública británica, una imagen sombría de sí mismos que desafía su identidad como

57. B. Aretxaga, «Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence», *Ethos*, 23, 3, 1995, 123-148.

nación civilizada. Esta imagen excremental, literalmente, entra en el centro de gravedad de la civilización británica cuando dos partidarios de las prisioneras del IRA arroja estiércol de caballo a los miembros del parlamento.[58] Tal mimesis parece algo inherente a la propia producción colonial de la realidad que frecuentemente usa la ficción del salvaje-bárbaro para crear una cultura del terror, como ha puesto de manifiesto Michael Taussig.[59]

Pero la imagen del individuo insular, venerada por el esquema rígido, es también amenazada, no sólo por lo que sale sino por la materia que entra al cuerpo. En este sentido, cualquier contacto sexual amenaza la imagen de tal *self* insular, en principio, «agudamente limitado y separado de otros... Tal *self* es penetrado durante la copulación. Los elementos extraños que durante el intercurso se pueden introducir en la esencia del individuo pueden dislocar su estructura existencial y producir una nueva... El cuerpo humano —como el propio individuo— es un recipiente claramente delimitado, estrictamente segregado del mundo por una membrana impermeable. Los aspectos físicos del sexo parecen tan temerosos precisamente porque rompen este límite del cuerpo... El intercurso revela al individuo no como el container cerrado (con lo que sueña el esquema rígido) sino como un colador abierto, que no impide la contaminación».[60] El miedo profundo de que aspectos de nuestra esencia pudieran «gotear» o «salir poco a poco», a través de nuestros genitales, se pone de manifiesto en numerosos tabús que rodean al acto sexual, considerando al sexo como polución y recomendando la abstinencia como forma de pureza.

El «marcado» y la línea de transgresión

Muchos grupos, por ejemplo, intentan mantener su identidad étnica a través de una segregación urbana que tiene límites étnicos y raciales muy claros. Para prevenir la mezcla, la «polución» interracial, se construyen guetos, «*regiones morales*»[61] las

58. *The Guardian* (7 de julio, 1978).
59. M. Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago, 1987.
60. M.S. Davis, *Smut*, Chicago, 1983, 123-124.
61. R. Park, *The City*, Chicago, 1966, 43-46.

llama Park, que incluyen y excluyen a un tiempo. En el barrio de Brooklyn en Nueva York, en la intersección de las avenidas Kingston y Athlantic está situada una comunidad de judíos ortodoxos *hassidim* dirigidos espiritualmente por el ya fallecido rabino Kahane, rodeada por afro-americanos en todas las direcciones. Durante todo el año los judíos y los afro-americanos no se mezclan, incluso, probablemente, se temen y se odian mutuamente, pero, en septiembre, en torno a un millón de afro-americanos, aproximadamente, según *The New York Times*, desfilan en su barrio y a través del barrio contiguo judío para demostrar el orgullo de ser afro-americano. Yo acudí en el 2000 a la demostración con un amigo judío secularizado, es decir, no *hassidim*, y comprobé que no estaríamos más de una docena de blancos —lo blanco como exótico en medio de una masa de un millón de afro-americanos. Ni fui estigmatizado ni agredido, simplemente, ignorado, eso si, con arreglo a la muy americana *civic inattention*. En Belfast, Irlanda del Norte, todos los años, los orangistas, unionistas radicales, marchaban a través de los barrios católicos, hasta la firma de los Acuerdos de Viernes Santo firmados en el castillo de Stormont en 2001, enarbolando sus banderas y entonando himnos de claro corte xenófobo que se retrotraen a los tiempos de la revolución de Cronwell y tienen unas claras connotaciones vejatorias para los católicos y republicanos irlandeses.

El esquema rígido detesta cualquier criatura ambigua que pudiera amenazar la exclusividad mutua de las categorías «humano» y «animal». Esto explica el horror que inspiran especímenes monstruosos como los «niños lobo» y también el «hombre elefante»,[62] el asesinato de bebés «monstruosos», el miedo a ser inoculado con fluido de reses así como el retiro de los dementes, que ya detallara Foucault. El esquema rígido también rechaza al primate, que teniendo «o bien cara de animal y cuerpo humano o al revés» es «desagradablemente cercano como un animal y repulsivamente lejano como un humano».[63] El mono es, al mismo tiempo, «el más insultante, degradante y obsceno de las criaturas y al mismo tiempo el más inteligente... miembro del reino animal. La tensión entre estos dos as-

62. L. Fiedler, *Freaks*, Nueva York, 1978, 24.
63. P. Shepard, *Thinking Animals*, Nueva York, 1978, 103, 106.

pectos se pone de manifiesto en nuestra risa, esa convulsión de aire, específicamente humana, que surge de las contradicciones de nuestro propio pensamiento».[64] Los miramos con fascinación y con ansiedad, a pesar de ser animales tienen algo de «humanos». La conciencia de nuestra embarazosa proximidad a los primates explica mucho mejor que cualquier resentimiento religioso el furor creado por *El origen del hombre* de Darwin; así lo expresa Shepard, viniendo a decir «que los hombres eran los más cercanamente relacionados y descendientes de los mapaches o de los elefantes... La tormenta que originó la teoría desencadenó grandes presiones que habían ido construyéndose durante siglos, teniendo menos que ver con el desacuerdo intelectual o incluso con la Biblia y más con nuestro rechazo nativo sobre las «criaturas límite»... El humanismo nunca ha perdonado a Darwin por hacer añicos la ilusión clásica/cristiana del separatismo humano».[65]

El esquema rígido pretende delimitar de igual manera categorías como lo «masculino» y lo «femenino». Ya desde que nacemos se establecen «*esferas separadas*» de todo tipo entre mujeres y hombres. En todo ser humano existe una ambivalencia intrínseca ya que el hombre tiene un *anima*, que representa la personificación femenina del inconsciente masculino, es decir, representa la mujer interior que inhabita en el hombre y, de la misma forma, la mujer tiene un *animus*, que representa la personificación masculina del inconsciente femenino, es decir, representa el hombre interior que inhabita en la mujer.[66] Frente a esta ambivalencia originaria el esquema rígido intenta por todos los medios, y a juzgar por los resultados parece que lo consigue, polarizar lo masculino y lo femenino, la mujer y el varón, creando una situación inequívocamente objetiva, según la cual Masculino = Varón y Femenino = mujer, exigiendo al hombre y a la mujer una identificación de sí mismos según los patrones de dicho esquema, que como sabemos es predominantemente patriarcal. A partir de aquí, se promueven ciertas exageraciones de las diferencias naturales entre los sexos, invitando a la mu-

64. A. Dundes, *Cracking Jokes*, Berkeley, 1987, viii.

65. P. Shepard, *opus cit.*, 103-104.

66. Ver el excelente trabajo de E. Neumann: *The Fear of the Femenine*, Princeton, NJ, 1994, 31 y ss.

jer a depilarse las piernas y a cultivar una voz con un timbre chillón, mientras que al hombre se le enseña a hinchar sus músculos y a dejarse barba o bigote, según las culturas, todo con el objeto de evitar el afeminamiento del hombre y la peligrosa masculinización de la mujer. El caballo de batalla del esquema rígido en este caso son los homosexuales[67] y los transvestidos, por supuesto.

Un ejemplo clásico de sociedades de esquema clasificatorio rígido es la representada por el judaísmo ortodoxo. Los judíos ortodoxos tienen una especial preocupación en evitar la «mezcla» de categorías, rituales y personas ajenos a su propio mundo. Así, se manifiesta su firme compromiso con la endogamia, con una fuerte aversión a las anomalías zoológicas, con una separación dietética cuidadosa de la carne y de los derivados de la leche y con una estricta prohibición del uso de tejidos hechos de lino y lana, aspectos estos contenidos en las prescripciones que aparecen en el Deuteronomio y sobre todo en el Levítico. No nos debe extrañar esto ya que son los judíos los que proyectan, vagando cual pastores nómadas, entre los ríos Tigris y Éufrates, un imaginario central al que llaman Yavé, Dios purista, que invierte los primeros tres días de los seis de la creación del mundo haciendo distinciones. La ortodoxia fundamentalista del islam también suscribe una interpretación rígida de la *sharia*, con los correspondientes rituales de evitación de la «polución» a través del contacto con lo extraño y sus portadores. El esquema rígido utiliza dispositivos de *marcado*[68] (*labelling*) para separar lo normal de lo desviado en la conducta, los espacios tolerados de los prohibidos, así como el tiempo parcelado en espacios de tiempo que dividen actividades propias e impropias. Pero, no pensemos que este tipo de sociedades se dan únicamente en el pasado, en sociedades organizadas en torno a una conciencia colectiva fuertemente integrada por el universo simbólico re-

---

67. Ver el interesante trabajo de J. Boswell: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona 1992, donde el autor pone de manifiesto que a partir del siglo XII el cristianismo despliega un esquema rígido e inquisitorial en torno a las prácticas homosexuales, muy distinto al periodo anterior.

68. Ver el importante trabajo de H.S. Becker: *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, 1963, especialmente el capítulo 10: «Labelling Theory Reconsidered», 177-208.

ligioso. Versiones sectarias, totalistas, jacobinas y totalitarias,[69] procedentes de la ilustración del siglo XVIII en Europa occidental, tanto en su versión fascista como en su versión bolchevique, utilizan mecanismos de represión político-policial para preservar frente a la crítica sus respectivos constructos ideológico-políticos. También en la cultura gitana se pone de manifiesto una obsesión con la pureza y una aversión a la promiscuidad y la ambivalencia. Sin duda, existen múltiples formas de sentirse al margen de la cultura en la que uno vive, pero todos recordamos especialmente al vagabundo eterno encarnado por Charlie Chaplin. La sociedad manufactura categorías que sirven para designar en cada momento a aquel que «rompe» los límites del esquema clasificatorio, transgrediendo las fronteras de tal esquema, así surge la heterodoxia del *profeta* y del *hereje* en las confrontaciones religiosas, frente a la ortodoxia del *rabino* y del *sacerdote*, el *disidente* y el *revolucionario* en los regímenes políticos de excepción y el *outsider* que no comparte ni los medios ni las metas culturales establecidas.[70] Kai Erikson afirma que «el desviado es una persona cuyas actividades se han movido fuera de los márgenes del grupo, y cuando la comunidad le pide que justifique tal vagabundeo está pronunciándose sobre la naturaleza y el lugar de tales límites... Los miembros de una comunidad se informan mutuamente sobre el emplazamiento de sus límites participando en las confrontaciones que tienen lugar cuando personas que se aventuran fuera de los márgenes del grupo se encuentran con los agentes del orden... El que estas confrontaciones adopten la forma de procesos criminales, o de condenas de excomunión, o de consejos de guerra, o incluso de tratamientos psiquiátricos, demuestra *dónde se dibuja la línea de transgresión*... En cada momento la comunidad tiende a censurar algún acto de desviación, desarrollando una ceremonia formal para actuar sobre el transgresor responsable y restaurar la validez y plausibilidad de los límites».[71] En los

---

69. Ver el trabajo de S.N. Eisenstadt *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, 1999.

70. R.K. Merton nos ofrece una interesante tipología de las conductas desviadas en *Teoría y estructura sociales*, México D.F., 1980, «Anomia y estructura social», 210-234.

71. K. Erikson, *Wayward Puritans*, Nueva, York, 1966, 11-13.

comienzos de la Edad Moderna, recuerda Michel Foucault que las autoridades municipales acorralaban a los locos, les embarcaban en *Narrenschiffen* o *Stultifera Navis* (la nave de los locos) y les enviaban al mar; los locos representaban un desorden tenebroso, un caos inquietante que se opone a la estabilidad adulta y lúcida del espíritu y el mar representa el agua que arrastra lejos, pero que hace algo más: purifica.[72] En el discurso sobre la sexualidad, Foucault observa que, hasta finales del siglo XVIII, tres grandes códigos rigen las prácticas sexuales: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil, todos ellos centrados en la pareja monógama, en la que cualquier actividad considerada *contra natura* en realidad es «contra la ley». Sin embargo, en los siglos XVIII y XIX se produce una explosión discursiva según la cual un movimiento centrífugo desplaza el énfasis de la pareja monógama, sin olvidarla, a la sexualidad de los niños, los jóvenes, los criminales y los locos. Debajo del Don Juan, del libertino —ladrón de mujeres, seductor de vírgenes, vergüenza de las familias e insulto a maridos y padres—, surge el enfermo mental, la perversión mental, que ya no será sólo objeto de la «mirada-distinción» jurídica o moral sino también de la «mirada-distinción» médica. Es el bisturí del médico (y coextensivamente el científico) el que va a cortar predominantemente las distinciones semánticas del nuevo esquema clasificatorio. La educación complementará a la penalización. Se produce una incorporación de las perversiones en el discurso médico y a su vez una re-especificación de los individuos y una medicalización[73] de lo insólito. A la moralización religiosa y jurídica tradicionales de la conducta «pura» se le añade ahora una nueva formación discursiva, la de la medicina[74] y sus correlativos cuidados tecnológicos del yo.

---

72. M. Foucault, *Historia de la Locura en la época clásica*, vol. 1, México, 1967, 21 y ss.

73. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, 1977, 49 y ss. Pero no son éstos los únicos desviados a los que Foucault le ha dedicado su investigación, otras prácticas «anormales» —monstruosas, incorregibles y onanistas— también han sido objeto de su interés. M. Foucault, *Los anormales*, México D.F., 2000.

74. Ver el trabajo de Michel Foucault: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, 1966, especialmente el capítulo 9: «Lo invisible visible». Ver también el importante trabajo de P. Lanceros: *Los avatares del hombre*, Bilbao, 1996, 1-40-157.

En la sociedad norteamericana, entre 1830 y 1840, en oposición a la mayor libertad sexual del siglo anterior y del posterior, se despliegan toda una serie de dispositivos tendentes a garantizar la pureza sexual, auspiciada por un movimiento masculino de reforma. Sus panfletos —*Lecciones a los jóvenes sobre castidad* (1834) de Silvester Graham, los *Consejos a los Jóvenes* (1838) de S.B. Woodward o la *Guía de los Jóvenes* y *Fisiología del matrimonio* (1866) de William Alcott— más importantes se detienen, al menos inicialmente, en la naturaleza del joven. Según estos panfletos de moral puritana destinada a los jóvenes, la felicidad y la estabilidad futuras de la sociedad americana descansan sobre su pureza. Estos reformadores construyen un modelo fisiológico que condena el orgasmo masculino como la fuente de deterioro físico, mental y social.[75] El orgasmo masculino sólo tiene un propósito justificable, la reproducción; por tanto, el coito masculino, según estos reformadores, sólo tiene sentido en función de la ovulación femenina. La masturbación, según estas prédicas puritanas, le lleva al individuo a un estado liminal peligroso, entre la masculinidad y la feminidad. De hecho, los genitales serían órganos innobles frente a la «nobleza» del cerebro, el corazón o los pulmones. El núcleo de estas ideologías es un sistema rígido de regulaciones que fusiona lo moral y lo físico en un sistema en el que no hay lugar para el azar o la elección. Enfermedad y pecado son vinculados, como afirma Mary Douglas, la enfermedad castiga el pecado.[76] O.S. Fowler, en *Amor y paternidad* de 1844, extiende los controles del joven a la joven; según él las mujeres o bien son putas, en estado de pecado perpetuo, o bien son vírgenes que esforzadamente cuidan de la prole y atienden resignadamente las demandas reproductivas del cuerpo social y más tarde las demandas sexuales de sus maridos.

Nuestras prácticas «higiénicas», de «purificación», están basadas sustancialmente en dos procedimientos que se aplican dependiendo de la situación concreta, *o bien matamos «gérmenes»*, como ha puesto de manifiesto la incipiente medicalización de la desviación analizada por Foucault, *o bien*

---

75. Ver el importante trabajo de C. Smith-Rosenberg, «Sex as Symbol in Victorial Purity», *American Journal of Sociology*, 84, Suplemento, 1978, 212-247.

76. M. Douglas, *Natural Symbols*, Londres, 1970, capítulo 1 y páginas 111, 114, 124-125.

seguimos ahuyentando «sombras-espíritus», como lo hacían nuestros más lejanos antepasados, a través de la producción social de lo que Erich Neumann[77] ha llamado la «sombra», el «hermano oscuro», la «alteridad peligrosa», que contradice los hábitos de la propia sociedad, que no es aceptada como una propiedad positiva inherente a la propia estructura social (la existencia de liberales, masones, negros, judíos, homosexuales, lesbianas, musulmanes, comunistas, etc.) y es proyectada hacia fuera y experimentada como extraña a la propia estructura. Tal «sombra» es considerada como la negatividad de «lo externo-extraño» y no como lo que realmente es, la positividad diversa de «lo interno-propio». La sociedad, de esquema clasificatorio rígido, siempre reacciona a estos «ataques» a su esquema clasificatorio por medio de *ceremonias morales de revitalización*[78] en las que los enemigos imaginarios y los desviados —un hereje, un disidente, un paria, un joven sorprendido masturbándose, un loco paseándose por la calle, etc.— son creados y ritualmente castigados por crímenes y faltas que nunca cometieron. Las técnicas para combatir tal «alteridad peligrosa», cuando el transgresor es un sujeto colectivo y no un sujeto individual, van desde el clásico chivo expiatorio[79] hasta la más reciente caza de brujas.[80]

3. La de-construcción del límite: la ambivalencia en el esquema clasificatorio flexible

> La ambivalencia es la fuerza motriz (*Die Ambivalenz ist das Treibende*).
>
> C.G. JUNG

> El hombre es el ser fronterizo que no tiene fronteras.
>
> GEORG SIMMEL

77. Ver E. Neumann, *Tiefenpsychologie und Neue Ethik*, Frankfurt, 1990, 38 ss.

78. Ver el trabajo de J. Alexander: «Cultura y crisis política. El caso Watergate y la sociología durkheimiana», en *Sociología cultural*, Barcelona, 2000, 203-252.

79. Ver el más reciente trabajo de R. Girard: *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, 2002, 37 y ss., 115 y ss.

80. A.J. Bergesen, «Political Witch Hunts: The Sacred and the Subversive in Cross-National Perspetive», *American Sociological Review*, 42 (1977), 220-233.

> La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es un tránsito y un ocaso.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE

Al mismo tiempo existen otras sociedades que promueven de alguna manera un *esquema clasificatorio flexible*, un mundo instituido pero sobre todo *instituyente* de significado, más caracterizado por el cambio que por la permanencia y, por tanto, con una aversión a cualquier límite que pudiera impedir la existencia de fronteras borrosas y porosas al cambio y a la crítica. Si lo que caracterizaba al modelo de sociedad anterior era una lógica del «o esto o lo otro», a este otro modelo lo caracteriza una lógica clasificatoria que rechaza de forma contundente el encasillamiento rígido y promueve, por tanto, una posición más centrada en el *ambos/y*. En las sociedades segmentadas, los navajos, los trobriandeses y los esquimales disponen de definiciones fluidas y flexibles de la realidad en lo que concierne a la familia y al género, pero donde más y mejor se pone de manifiesto esto es en la sociedad moderna y, sobre todo, en las sociedades modernas tardías. Si la sociedad de esquema rígido pretende naturalizar un conjunto de convenciones que fungen como mundo instituido de significado, la sociedad de esquema flexible, por el contrario, trata de mantener siempre el límite como frontera transgredible, apoyándose en el criterio de que el individuo es ese «*ser fronterizo que no tiene fronteras*».[81] Si bien en el esquema clasificatorio rígido existe una determinación religiosa o política de la conciencia colectiva, es decir, existe un marco de referencia o una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario, como hemos visto, en el esquema clasificatorio flexible existe una *indeterminación* de la conciencia colectiva,[82] son «sociedades sin centro», «descentradas», producto de una diferenciación en relación al pasado y al mismo tiempo de una importante diferenciación interna en la que hay una lucha entre diversos esquemas clasificatorios sin poder determinar el pre-

81. G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 36.

82. E. Durkheim detalla esta posición en *La división del trabajo social*, Madrid, 1982.

dominio de uno de ellos sobre el resto y en los que es imposible detener, limitar o parar tal proceso de incipiente diferenciación que lleva a la multiplicación de nuevas distinciones, haciendo a lo actual ya viejo desde el propio momento de su producción. Zygmunt Bauman ya no se plantea tanto luchar contra la indeterminación sino vivir con un umbral aceptable de indeterminación,[83] es decir, con la ausencia de una conciencia colectiva determinada unilateralmente por un sistema: económico, político, militar, etc.

Fronteras borrosas y límites en disputa

En una cosmo-visión flexible del mundo, la realidad no está hecha de fragmentos insulares separados unos de otros, sin ningún tipo de ambivalencia, por límites claramente diferenciados, sino de entidades con contornos vagos y borrosos que a menudo «se vierten» unas en otras. Normalmente se presenta no en blanco y negro, de forma inequívoca, sino con matices *grises* y con zonas *ambiguas* así como con esencias intermedias que conectan entidades varias. La labor de segmentación de tales archipiélagos de significado —políticos, económicos, territoriales, religiosos— frecuentemente se apoya en alguna convención social, y la mayor parte de los límites son, por tanto, meros *artefactos sociales*. Tales marcos de significación, así como las líneas que los separan, a menudo varían de una sociedad a otra, así como a lo largo de períodos históricos, dentro de una misma sociedad. Por este motivo, la precisa localización —sin hacer mención ya a su existencia— de tales clasificaciones es a menudo *objeto de disputa* dentro de una sociedad dada.[84] Ya no podemos partir de un conjunto de distinciones o límites que conformaban un acervo de conocimiento a mano, dado por supuesto,[85] sino que constantemente partimos de la pregunta que enunciábamos arriba con Goffman: ¿qué significa esto?, ¿qué sucede aquí?

---

83. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, 1991, 65 y ss.

84. E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1992, 62.

85. P. L. Berger y Th. Luckmann han puesto de manifiesto esta tendencia a la desinstitucionalización en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, 1997.

La discontinuidad que observamos cuando atravesamos con la vista, con nuestro cuerpo o con nuestra mente, diferentes provincias de significado que configuran la realidad, no es tan inevitable como normalmente parece. Es el *escalpelo socio-mental* el que nos ayuda a dibujar las múltiples realidades sociales en las que vivimos. «Tenemos la ilusión de que las entidades están ahí y de que son nombradas tal como existen, pero pueden estar organizadas de forma bastante diferente dependiendo de cómo se mueve el *cuchillo*. Es importante constatar la función de este cuchillo y ser conscientes de que las cosas son lo que son justo porque el cuchillo las ha cortado de esa forma. Es importante concentrarse en el cuchillo mismo»,[86] en las formas en que la sociedad limita y distingue tales entidades significativas. Ordenamos el mundo según categorías que damos por supuesto simplemente porque están dadas. Ocupan un espacio epistemológico que es anterior al pensamiento y, por tanto, tienen un poder extraordinario. Cuando confrontamos nuestra forma de organizar la experiencia con formas «extrañas» sentimos la fragilidad de nuestras propias categorías. Las cosas se mantienen juntas sólo porque pueden ser introducidas en un esquema clasificatorio que permanece incuestionado.[87] Clasificamos a un pekinés y a un gran danés juntos como perros aun cuando un pekinés tiene que ver más con un gato y un gran danés con un pony. Las diferentes líneas legales y médicas que dividen entre la vida y la muerte están sometidas a disputas públicas. Nadie manifiesta su desacuerdo sobre el hecho fisiológico del primer latido del corazón o cuando las primeras ondas cerebrales son detectadas, pero la batalla interpretativa comienza con las etiquetas emocionales, no existe un acuerdo sobre cuándo un «concepto» se convierte en un «feto» o cuando el cuerpo de la mujer se convierte en dos. Lo mismo ocurre cuando tratamos de dibujar una línea que dibuje el apto o no apto para visionar las películas clasificadas con X por cuestiones sexuales o con R por cuestiones relacionadas con la violencia. «*Las cosas* —como apuntaba el presocrático Anaxágoras— *no están cortadas con un*

86. R. Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes of the French Cultural History*, Nueva York, 1985, 195.
87. *Ibíd.*, 192.

hacha.»[88] A pesar de los obstinados esfuerzos del esquema rígido para naturalizar unos límites, los que sean, es inevitable en nuestra vida, al menos, algún elemento de ambivalencia. En lugar de islas bien definidas inequívocamente separadas una de otra por brechas sustanciales, el mundo normalmente se presenta en forma de esencias con márgenes borrosos distinguidos uno de otro por «gradaciones insensibles», en los términos de Henry Bergson. La clasificación es un proceso artificial de formación de conceptos más que de descubrimiento de agrupamientos ya existentes. Entidades como «vitaminas», «sociólogos», «arte», «crimen», «amor» no existen «ahí afuera». La introducción del cierre limitante en lo real es un acto social y mental. Se parece a la forma en que los pintores y los fotógrafos crean imágenes aislando pedazos de realidad del espacio inmediato que les circunda.

La aversión a las divisiones sociales rígidas se manifiesta, por ejemplo, en el movimiento hacia la de-segregación racial, representado en las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos, en el explícito esfuerzo feminista para «desgenerizar» unas relaciones sociales generizadas asimétricamente que discriminan a la mujer y a las identidades «borrosas» homosexuales, así como también en el ininterrumpido intento marxista de crear una sociedad sin clases rompiendo los límites del aislamiento de cada propietario privado o en el intento del sistema de salud mental de la comunidad para integrar a los enfermos mentales en el resto de la sociedad. La modernidad, y esto nos resulta hoy evidente, promueve la obliteración de las divisiones tradicionales de grupo en el nivel macrosocial. Cuando los americanos de ascendencia escandinava comen pizza y consumen aceite de oliva, cuando los nigerianos juegan al fútbol y los coreanos escuchan rock, la noción de «culturas» insulares deviene obsoleta.

Desclasificación y contingencia manufacturada

Si tenemos en cuenta, según afirmábamos en el primer capítulo de este libro, que Europa representa la emergencia de la primera modernidad, podemos corroborar este aserto

---

88. *Los filósofos presocráticos*, vol. 2, Madrid, 1978, 399.

asimismo si consideramos que la Europa posterior al siglo XVIII es una civilización de la *transgresión* marcada, como afirma el historiador franco polaco Krzysztof Pomian, por «un respeto decreciente hacia las barreras, los obstáculos y las prohibiciones», una civilización que cree que «los límites están ahí solamente para ser transgredidos», y que «no sólo tolera las transgresiones mientras se queden en marginales sino que las alimenta».[89] Como muy bien lo expresa el antropólogo Clifford Geertz, lo que caracteriza distintivamente al esquema moderno (y postmoderno, podemos añadir) de pensamiento «no es otra redefinición del mapa cultural, el desplazamiento de unas pocas fronteras en disputa, sino *una alteración de los principios de definición* misma. Algo está ocurriendo a las formas en que pensamos sobre las formas en que pensamos...».[90] La nuestra es una época de «*des-clasificación*»,[91] de distinciones borrosas. Ulrich Beck nos habla de las «*categorías zombi*»,[92] de constructos que están muertos y todavía vivos, no olvidemos que los zombis son muertos vivientes, pues lo mismo ocurre con aquellas categorías que ya no reflejan las nuevas realidades sociales y que obstinadamente persisten como reliquias del pasado en el presente. Esto le ocurre a los conceptos de familia, de clase y de vecindad, por ejemplo. Hemos pasado de la familia como comunidad de bienes —en donde el *breed winner*, la «vanguardia» masculina de la familia sólo tiene sentido, en el capitalismo industrial, si existe una «retaguardia» representada por la mujer que cuida la prole en el hogar— a la familia como unidad de afinidades electivas basadas en el amor romántico y el sentimiento. La clase social perdió hace mucho tiempo su identidad de grupo autoconsciente de sus tareas históricas y la vecindad como forma de socialidad cuasifamiliar ha desaparecido en medio de una feroz individualización (*life of one's own*). Karl Marx, hace ya más de ciento cincuenta años, advertía con visión profética que «*todo lo só-*

89. K. Pomian, «L'Europe et ses frontiers», *Le Debat*, 68,1992, 30 y ss.

90. Cl. Geertz, «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought», en *Local Knowledge*, Nueva York, 1983, 20.

91. P. DiMaggio, «Clasification in Art», en *American Sociological Review*, 52, 1987, 452.

92. Entrevista a U. Beck realizada por Jonathan Rutheford el 3 de febrero de 1999 recogida en U. Beck y E. Beck-Gersheim, *Individualization*, Londres, 2002, 203.

lido se desvanece en el aire»,[93] y ya estaba prefigurando algo que hoy nos resulta meridianamente claro, que *todo «lo líquido» permanece en la realidad*, que la realidad está sometida a permanente proceso de mutación y cambio, que la metáfora que mejor refleja la experiencia moderna es «lo fluido», «lo líquido»[94] (*sic* Bauman). Sólo la «licuefacción», la «fluidez», representan al cambiante esquema de clasificaciones y representaciones moderno.[95] Mientras que para la filosofía clásica, con Platón y Aristóteles a la cabeza, la sustancia era esencial y el accidente relativo y contingente, hoy observamos una inversión de este supuesto, ya que *el accidente se ha convertido en absoluto y la sustancia*, cualquier sustancia (incluido el ser humano), *en relativa y contingente*. Georg Simmel también advirtió que en la cultura moderna existe un problema que está relacionado con el desplazamiento de las viejas formas por nuevas, es decir, por el movimiento de creación sin fin procedente de la vida. En el presente estamos experimentando una nueva fase de la vieja lucha, no una lucha de una forma contemporánea, repleta de vida, contra una vieja forma, sin vida, sino una lucha de la vida, del alma humana, contra la forma en cuanto tal, contra el principio de la forma. Moralistas, integristas de viejo y nuevo cuño y una parte respetable de la gente llevan razón cuando protestan contra la creciente «*falta de forma*»[96] en la vida moderna, fíjense ustedes, a modo de ejemplo, tanto en el arte de las vanguardias modernistas como en el arte postmoderno. Para Simmel, los fines de la vida se subordinan a sus medios, con el resultado inevitable de que muchas cosas que son sólo medios adquieren el estatus psicológico de fines.[97] Simmel llama a esto configuración de los

---

93. K. Marx, *El manifiesto comunista*, en Obras Escogidas, vol. I (1848), Madrid, 1975, 23. Quien populariza este fragmento de Marx, a través de una traducción no demasiado literal del texto marxiano aunque sí llena de ingenio, como aquella otra que Lutero hace de la noción de vocación en la Biblia siglos antes, es Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, 1988.

94. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000, 3 y ss. También aplicado a la esfera del amor y la sexualidad, del mismo autor: *Liquid Love*, Cambridge, 2003.

95. E. Zerubavel ha profundizado en el carácter borroso de las distinciones modernas: *The Fine Line*, Chicago, 1991, 106.

96. G. Simmel, «Der Konflikt der modernen Kultur», en *Das Individuelle Gesetz*, Frankfurt, 1987, 150, 173.

97. Ver G. Simmel, «Die Krisis der Kultur», en *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, Frankfurt, 1999.

valores en una secuencia teleológica en donde el fin deviene medio que a su vez es medio de otro medio, y así sin fin. *La cultura moderna tardía es una cadena infinita de medios sin fin.* En esta secuencia el nexo intermedio, instrumental, se multiplica hasta el final de la secuencia con el resultado de que los valores instrumentales reemplazan a los valores auténticos, los medios devienen fines. ¿Acaso no es necesario no darse por satisfecho, en la modernidad, con cada fin último hacia el que conduce nuestra actividad, sino buscar en cada uno una justificación posterior para otro que vaya más allá? De aquí resulta que ninguna ventaja o situación alcanzadas proporciona la satisfacción definitiva que se vincula lógicamente con el concepto del fin último, sino que en realidad todo punto alcanzado únicamente es el estadio de transición hacia uno definitivo que se halla más allá de éste. «Los órdenes teleológicos, en la medida en que se orientan hacia lo posible en la tierra, por razón no sólo de su realización sino también de su estructura interna, no pueden detenerse, y en lugar del punto fijo que cada uno de ellos parece poseer en su fin último, éste aparece únicamente como el principio heurístico y regulativo, según el cual no se puede considerar un solo objetivo volitivo como lo último, puesto que cada uno de éstos tiene abierta la posibilidad de convertirse en escalón para uno más elevado».[98] La modernidad «fluida» lucha por deshacer la «solidez» de la tradición heredada de la Edad Media para crear un nuevo e improvisado sólido: la expansión del dominio racional en todos los ámbitos, pero tal «nuevo e improvisado sólido» es inexorablemente engullido por esa fuerza social invisible que llamamos contingencia y que nos sitúa ante la paradoja de que cuanto más pretendemos dominar una situación más somos conscientes de la futilidad del intento.[99] Cuanto más intentamos poner las cosas en orden, el resultado es más caos. Hacemos frente hoy a un nuevo tipo de incertidumbre: la que no conoce los fines en lugar de aquella otra incertidumbre de la primera modernidad que desconocía los

98. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 271.

99. Esta idea la pone de manifiesto con rotundidad B. Latour en «Is Remodernization Occurring-and if so How to Prove it?», *Theory, Culture and Society*, vol. 20, n.º 2, 2003, 35-49.

medios.[100] La modernidad del ciudadano que conquistó y ejerció su libertad política y del trabajador que salió de los barracones hacinados y construyó el Estado de Bienestar tenía unos fines, aunque los medios fueran precarios y en los casos de los experimentos del socialismo realmente existente se hayan probado como equivocados. Hoy, sin embargo, no hay fines, como con in-disimulado atrevimiento lo ha puesto de manifiesto Peter Sloterdijk, cuando contesta a la pregunta: «*¿Nuevos valores?*, con un, *no gracias!*»[101] que denota una cierta falsa conciencia ilustrada y cansada del progreso inevitable. Vivimos un proceso de in-acabamiento perpetuo. Permanecer en la carrera es lo más importante de los medios, casi el metamedio: el medio de mantener viva la confianza en otros medios y en la demanda de más medios.

Ciertamente, el concepto finito de lo contingente, que procede de la teología cristiana de la Creación (*«contingens est, quod nec est impossibile nec necessarium» o «contingens est, quod potest no esse»*),[102] se refiere a lo que podría no ser o a lo que podría ser de otra manera. Odo Marquard afirma que si no lo contemplamos esto desde la perspectiva del Creador, de Dios, sino desde la perspectiva del ser humano y su mundo de la vida, podemos extraer dos[103] interpretaciones. O bien lo contingente es «lo que podría ser de otra manera» y, por tanto, *podemos cambiar* (por ejemplo, este trabajo pudiera no ser publicado o ser publicado de otra manera); esto contingente, «lo que podría ser de otra manera» y podemos cambiar es una arbitrariedad elegible y abandonable arbitrariamente y lo llamamos *lo contingente por arbitrariedad*; o bien lo contingente es «lo que podría ser de otra manera» y *no lo podemos cambiar* (los golpes del destino: las enfermedades, haber nacido, que morimos y cuándo morimos); esto contingente, «lo que podría ser de otra manera» y no lo podemos cambiar (o sólo muy poco), es el destino: es muy resistente a la negación y no se puede escapar a él, esto sería *lo contingente por destino*, el destino. En ambos casos, debemos ser

---

100. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000, 61-62, 73.

101. P. Sloterdijk, *Critique of the Cynical Reason*, Minneapolis, 1987, 6.

102. H. Schepers, «Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz: Die beste der möglihen Welten», en *Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60 Geburstag*, H. Lübbe *et al.* (editores), Basilea y Stuttgart, 1965, 326-350.

103. O. Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, 2000, 138-139.

conscientes de que la contingencia no es un absolutismo de la realidad que ha salido mal (Blumenberg), sino, debido a la mortalidad,[104] es nuestra normalidad histórica. Tanto en un caso con en el otro, para Marquard, «los seres humanos somos siempre más nuestras contingencias o casualidades que nuestra elección».[105] Según esto los seres humanos no tenemos la capacidad (nacionalista, socialista, capitalista, científica, económica, militar, etc.) de crearnos a nosotros mismos sino que en última instancia dependemos de «casualidades», «distinciones», «límites», tales como las tradiciones, las costumbres, las instituciones, etc. La finitud humana impide que culminemos con éxito la erradicación total de la contingencia y nos absoluticemos a nosotros mismos. El argumento de Marquard es implacable: «sólo una cosa ayuda *realmente* a salir de la desesperación: la próxima desesperación».[106] La brevedad de la vida nos obliga a conformarnos con lo imperfecto. Pero Marquard termina cayendo en un cierto determinismo, al situar tanto a la contingencia debida al destino como aquella debida al arbitrio humano como acontecimientos que *le suceden* al ser humano sin o a pesar de su intervención, ya que considera a la contingencia como una normalidad histórica constante sin percatarse de que cada época produce un *umbral socio-histórico de determinación de la propia existencia humana* y, consiguientemente, de indeterminación. ¿Por qué autolimitar la potencialidad del arbitrio humano para franquear el cerco de la contingencia destinal a través de la acción humana?, ¿por qué autolimitarnos a no ir más allá del conocimiento dentro de unos límites marcados por el Jardín del Edén, desoyendo a Prometeo y a Fausto?, ¿sólo por el hecho de que no triunfaron plenamente?, ¿y quién triunfa? Marx, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, afirmaba en 1852 que: «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos, sino bajo

---

104. La vida humana es demasiado breve para la elección absoluta; en un sentido completamente elemental: los seres humanos no tienen bastante tiempo para elegir o abandonar absolutamente lo que ya son de una manera contingente y en lugar de ello elegir o elegir absolutamente algo completamente diferente y nuevo: su muerte siempre es más rápida que su elección absoluta (ver *ibíd.*, 132).

105. *Ibíd.*, 138.

106. O. Marquard, *Skepsis und Zustimung*, Stuttgart, 1994, 80-81.

aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos»,[107] es decir, los hombres hacen su historia, pero en circunstancias que no eligen y con consecuencias que no controlan plenamente, pero, a pesar de todos los pesares *la hacen* (la historia), en lugar de meramente padecer «los hechos», o «las decisiones», de demiurgos suprahumanos. Quizás, después de la rebelión de Prometeo contra Zeus, éste es el precio que tenemos que pagar por independizarnos de la coraza protectora (¿o de la dependencia?) de los dioses.

La contingencia —la posibilidad de que ocurra lo otro de lo esperado, la negación de lo imposible y de lo necesario— es infinitamente mayor ahora que hace mil años porque, cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, debido a la presencia insoslayable de la indeterminación[108] en todo ámbito de la existencia humana. Es como si hubiéramos llegado a un estadio en el que todo pudiera cambiar —y de hecho cambia—, pero nada pudiéramos hacer para controlarlo o evitarlo en su caso. En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador Dios, ahora es cada presente, el de cada individuo, el de cada sistema, quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una diferencia (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es el hombre[109] y los sistemas sociales que incluyen su propia reflexividad. Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro (generalmente del pasado al futuro) precisa de tiempo, esa diferencia es lo que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados simultáneamente, a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. Esto es debido a la asimetría de los prismas de observación, producida por la temporalización de la observación. La ace-

---

107. K. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, vol. 1, Madrid, 1975, 233.

108. O. Marquard, *opus cit.*, 127-149. Bauman y Beck serían de la misma opinión.

109. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1990, 48.

leración de las secuencias históricas de los acontecimientos impide que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores[110] y de esta manera *lo improbable deviene probable*, por la razón de que todo, o casi todo, es transformado en un futuro previsible. El tiempo aparece en cada presente de forma diferente, cada presente «se mueve» en el tiempo, debido a esa diferencia que existe entre el presente futuro y el futuro presente. Vivir contingentemente —«*vivir hipotéticamente*»,[111] diría Musil en *El hombre sin atributos*— significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pirrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla, pero este vivir contingentemente es al mismo tiempo un *vivir con posibilidades*, es acción en el modo subjuntivo,[112] más orientada a *lo que pudiera llegar a ser* que a lo que fue (pasado) o a lo que tiene que ser (el destino). Ésta es la pequeña luz, al final del túnel de una contingencia destinal, que se mostró como absolutismo naturalizado, que dibuja en el horizonte de la modernidad la posibilidad de determinar, de elegir, entre un elenco de posibilidades. La modernidad es lo que es —una marcha obsesiva hacia adelante— no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas, está inscrito en ella misma el transgredir los límites[113] que ella misma crea a través de su insaciable curiosidad por lo nuevo. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional.[114] Norbert Elias, en su teoría de la civilización,[115] ya nos advertía del despliegue de una reducción continua de los contrastes agudos e inamovibles en el comportamiento de los diversos grupos sociales, al tiempo que aumentan las variaciones o los matices del comportamiento civilizado, es decir, el desencantamiento de la jerarquía verticalizadora, con su distinción directriz fundamental esta-

110. R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M , 1979, 359 ss.
111. R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, 1961, vol. 1, 304.
112. R. Wagner-Pacifici, *Theorizing the Standoff. Contingency in Action*, Cambridge, 2000, 3 y ss.
113. H. Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985, 343-360.
114. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991, 10-11.
115. N. Elias, *El proceso de la civilización*, México D.F., 1986, 466-472.

blecida entre el arriba y el abajo, como principio de orden social tradicional, da paso al despliegue de la *heterarquía transversalizadora,*[116] con su distinción directriz establecida entre uno al lado del otro (nadie por encima de nadie), como principio de un orden social más flexible.

¿Quién, qué y cómo distingue?

Que la localización, así como la existencia de límites, es a menudo objeto de disputa es incluso más comprensible hoy dada la presencia persistente de la ambivalencia en nuestras vidas. La ambivalencia es el producto colateral que surge en el acto de clasificación. Al comienzo de este trabajo situábamos a Dios, al Motor Inmóvil, movilizándose, dispersándose, en el mundo a través de sucesivas diferenciaciones o distinciones, hasta el punto de proceder a una humanización de lo divino a través de Jesús de Nazareth, pero, hoy, sin embargo, tenemos que partir del «abandono declarado de toda referencia a un *Centro*, a un *Sujeto*, a una *Referencia* privilegiada, o a un origen o a una *Arquía* absoluta»,[117] las preguntas que interrogan por el *quién* distingue y por el *qué* distingue ya no pueden ser respondidas por tal metaobservador ni por su esquema rígido, religiosa o metafísicamente determinado, sino que son respondidas en el seno de representaciones colectivas autonomizadas de la esfera de lo onto-teo-lógico, así, el «tener/no tener» en el sistema económico, «gobierno/oposición» en la política, «verdad/falsedad» en la ciencia, «justicia/injusticia» en el derecho, «belleza/monstruosidad» en el arte, etcétera; ellas configuran el peculiar horizonte de respuestas en el que no existe una preferencia socialmente condicionada hacia un orden caracterizado por la abundancia, la gobernabilidad, la verdad, la justicia y la belleza sino la posibilidad de la coexistencia entre órdenes asincrónicos y el desorden a causa de la producción de un umbral social de ambivalencia en el que «orden y desorden son, por tanto, dos gemelos mo-

116. Ver el interesante trabajo de W. Welsch: *Vernunft Die Zeitdiagnössische Vernunftkritik und des Konzept des Transversalen Vernunft*, Frankfurt, 1996, 613 y ss.

117. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, 1989, 393.

dernos»,[118] dos posibilidades igualmente posibles, valga la redundancia. Dicho en lenguaje heideggeriano, hemos substituido la Verdad del Ser por *las verdades del acaecer*, a la esencia por la existencia y sus devenires.

El esquema clasificatorio flexible, predominante en las sociedades modernas, sustituye la Verdad y la Razón sólidas y naturalizadas (desde Platón a Nietzsche), *en el esquema rígido, por las verdades y sus razones o pretensiones de validez en plural, que más que cuestiones de hecho son conjuntos de hipótesis,*[119] *y también sustituye el límite fijo y «natural» por fronteras borrosas y en permanente proceso de mutación.* Pierre Bourdieu afirma, en su lección inaugural del *College de France*, en 1982, que «si una verdad hay, es que la verdad es un envite de luchas»,[120] cosa muy distinta a que no haya verdad o a que, en ausencia de verdad, *anything goes*. Richard Rorty apuesta por «concebir el propio lenguaje, la propia existencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como *productos contingentes*... Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar «verdad» al resultado de los combates (entre hablantes), sea cual fuere ese resultado».[121] Ya en 1966, Jacques Derrida afirmaba que el esquema clasificatorio flexible es «un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias (de interpretaciones). La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación».[122] La modernidad se caracteriza no por el «*sueño de pureza*» de su esquema clasificatorio sino por su «*ambivalencia*»[123] arquetípica que oscila entre la gran liberación del pasado y la angustia de lo más nuevo y siempre lo mismo, entre el escape del mito y el retorno a él, entre el orden des-ordenado del pasado y el desorden ordenado del futuro, entre la emancipación y la alienación e incluso el terror. La ambivalencia, ya lo apuntó C.G. Jung, es

---

118. Z. Bauman, «Modernidad y ambivalencia», en J. Beriain, *opus cit.*, 1996, 77.

119. B. Latour, «Is Re-modernization Occurring?», *Theory, Culture and Society*, 20, 2 (2003), 37.

120. P. Bourdieu, *Lección sobre la lección*, Barcelona, 2002, 27.

121. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, 71.

122. J. Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, 1989, 385.

123. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991.

la fuerza motriz,[124] es *lo que nos mueve* (*das Treibende*), al impedir una fijación naturalizada a lo que existe, a lo fáctico, a un límite o a una distinción producidos históricamente, buscando permanentemente ese lado ciego (por cuanto no visto por nosotros), ex-céntrico, que comparece siempre a pesar de que no vemos que no vemos al mirar (el otro lado, la otra posibilidad, que llamada o no llamada está siempre co-presente), al elegir, al seleccionar, al preferir, una alternativa en lugar de otra. Aquí radica el problema de la ambivalencia, en que es promesa de *depasement* de un límite, históricamente creado, pero también es amenaza al nuevo límite que se crea, promesa y amenaza van juntas, aunque se distiendan sucesivamente en el tiempo. La palabra «herejía» tiene su raíz en el verbo griego *hairein,* que significa «elegir». Para el hombre premoderno, la herejía es una posibilidad más bien remota; «para el hombre moderno, la herejía deviene típicamente una necesidad... La modernidad crea una nueva situación en la que elegir deviene un imperativo».[125] La modernidad, en este sentido, significa una universalización de la herejía, de la capacidad de elegir, y así, del destino, ya que la elección es un «nuevo destino», puesto que en sus consecuencias se manifiesta como contingente. Podemos condensar lo anterior afirmando con Alberto Melucci que «*elegir representa el destino in-escapable de nuestro tiempo*».[126] Gibbon, el historiador británico, en su monumental *Historia de Roma*, describía el politeísmo romano como aquella constelación sociosimbólica en la que la *coexistencia de herejes* estaba garantizada institucionalmente, puesto que entre los diversos tipos de culto que prevalecían en el mundo romano, todos ellos eran considerados igualmente verdaderos por el pueblo, igualmente falsos por los filósofos e igualmente útiles por los políticos. Así, a través de la tolerancia se obtenía no sólo la indulgencia mutua sino también la concordia religiosa. Entre la democracia liberal y el politeísmo[127] existe una clara afinidad, puesto que aquélla es el régimen político que garantiza la existencia de éste, mientras que todo régimen autoritario, del signo que sea,

124. Ver C.G. Jung, «Das Symbolische Leben», en *Gesammelte Werke*, vol. 18, Zúrich, 1980.

125. P.L. Berger, *The Heretical Imperative*, Nueva York, 1980, 25.

126. A. Melucci, *The Playing Self*, Cambridge, 1996, 44.

127. O. Marquard, *Apología de lo contingente*, *opus cit.*, 145.

presupone un unitarismo uniformizador. Por tanto, y si esto es así, la cultura no sería un esquema original y originante que funge como canon (el esquema clasificatorio rígido) del que se pueden sacar miles de copias para definir infinitas situaciones sino más bien el campo de lucha simbólica en pos de la *definición de la situación*, en pos de los límites, en una sociedad de estructura politeísta ya no podemos situar la voluntad de verdad en una pura lucha por el monopolio de *la* representación legítima del mundo social. La cultura sería el espacio social en donde los portadores de esquemas de clasificación crean, recrean y negocian las claves interpretativas y los límites imaginarios de su realidad social.[128] El esquema rígido y el esquema flexible mantienen una disputa (que pretende y debe ser democrática) sin fin a través de sus portadores y en sus portadores. Los aspectos estructurales, como la «cultura», los «sistemas», las «estratificaciones» y los «papeles» sociales, establecen las condiciones para la acción de dichas unidades, pero no la determinan. Las personas no interactúan en función de la cultura, la estructura social, etc., sino en función de las situaciones. En las sociedades modernas, en donde constantemente surgen corrientes de situaciones totalmente nuevas y las antiguas se vuelven inestables, la influencia de las organizaciones disminuye. En la sociedad moderna es normal que surjan situaciones en las cuales las acciones de los participantes no estén reguladas o normalizadas de antemano. En este sentido, la organización social no configura las situaciones. «La interpretación de las nuevas situaciones no está predeterminada por condiciones previas a las mismas, sino que depende de aquello que se descubre y se toma en consideración en las situaciones reales en las que se elabora la conducta».[129]

El arte de la fuga de la transgresión

Veamos algunos ejemplos para ilustrar lo dicho. El arte es una forma estilizada de fantasía, sobre todo el arte moderno que ha acabado con la contemplación y la mimesis de la na-

128. S. Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton, NJ, 2003, 8.
129. H. Blumer, *El interaccionismo simbólico*, Barcelona, 1982, 69.

turaleza, creando mundos nuevos a través de la transgresión. Es una aventura mental, como se pone de manifiesto en el cuadro de René Magritte intitulado *Ceci n'est pas une pipe*, puesto que la pipa pintada es una representación, ni siquiera la palabra pipa es la pipa en cuanto tal. El arte moderno, tanto el de las vanguardias modernistas como las actuales versiones postmodernas, promueven la promiscuidad mental desafiando un cierto canon de convenciones clásicas que partían, dividían, la realidad en compartimentos mutuamente exclusivos. Lo singular de esta «*tradición de lo nuevo*» (como la ha llamado Harold Rosenberg) es que permite al arte liberarse de trabas, destruir todos los géneros y explorar todas las formas de experiencia y sensación.[130] Incluso las categorías sociales del gusto que distinguían entre lo bello/sublime frente a lo feo/monstruoso, siempre funcionando como el «gusto de la reflexión», se han transformado en categorías que tienen en cuenta también la lengua, el paladar, la garganta y el estómago; el gusto «puro», en el sentido kantiano, se ha completado con el «gusto de los sentidos» en un intento claramente transgresor por reconfigurar la crítica social del gusto.[131] Por la misma razón, en el mundo del arte son explícitamente aceptadas e incluso reverenciadas imágenes de transgresión del género como las que representan Marlene Dietrich, David Bowie, Michael Jackson, Robert Maplethorpe, *La Cage aux Folles* de Jean Poiret, o *Crying Game* de Neil Jordan. Comparemos, a título de ejemplo, *El entierro del Conde de Orgaz* de El Greco, en donde el cuadro refleja una cosmovisión religiosa con el otro mundo, este mundo y el inframundo, claramente delimitados jerárquicamente, mientras que en *El Gran Masturbador* de Dalí, las instancias anteriores aparecen invertidas, más bien transgredidas de forma subversiva, por cuanto que el inframundo del deseo, la pasión y la materia reocupan el espacio y el tiempo centrales del cuadro. Lo mismo sucede en la pintura negra *Muerte a garrotazos*, de Goya, en donde lo grotesco-monstruoso ha desplazado totalmente a lo bello de la realidad. Mientras nosotros dejamos espacios vacíos siempre entre objetos o entidades separadas, el

130. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, 46.

131. P. Bourdieu, «Elementos para una crítica vulgar de las críticas puras», en *La distinción*, Madrid, 1988, 496-512. Ver el interesante trabajo de J. Rodríguez López: *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*, Madrid, 2002, 37-103.

FIGURA 1. M.C. Escher, *Mosaico II*, 1957. Baarn, Holanda

artista elimina tales «vacíos» creando una continuidad donde para nosotros no hay sino discontinuidad casi natural. Consideremos los importantes intentos de Maurits Escher de rellenar los campos visuales sin dejar ningún espacio «vacío». Ver la fig. 1, su trabajo *Mosaic* II de 1957, en donde se observan puzzles ópticos en los que el espacio se percibe como continente y como contenido, como «cosa» y como «no cosa».Ver asimismo la fig. 2, su obra *Still Life in the Street*, de 1937, donde se observa una des-limitación de las entidades, el escritorio y la calle «fluyen» una en la otra. René Magritte en su obra *Les Promenades d'Euclide*, de 1935 (ver fig. 3), nos muestra que no está nada claro si miramos a un paisaje actual a través de un cristal transparente o a una pintura de tal paisaje. En el arte de Escher que aparece en *Drawing Hands*, de 1948 (ver fig. 4), dos manos se dibujan paradójicamente una a otra, jugando con los marcos, ¿cuál es real y cuál representacional? El cuerpo en la pintura está presente en *El modelo rojo* de Magritte, de 1937 (ver fig. 5) allí donde los dedos de los pies surgen de las puntas

FIGURA 2. M.C. Escher, *Still Life and Street*, 1937. Baarn, Holanda

de los zapatos, revelando la existencia de un mundo insospechado. El calzado del campesino, del alpinista, del agente de viajes o de la bailarina son muy distintos entre sí, pero aquello que todo tipo de calzado tiene en común es el hecho de cubrir los pies y de entrar en contacto con la tierra o el suelo sobre el cual se encuentra el cuerpo. En el Renacimiento se sabía que no sólo las líneas paralelas de un edificio se cortaban en un punto del horizonte (el famoso punto de fuga), sino que las líneas verticales confluyen en otro punto, arriba en el cenit y abajo en el nadir. Escher en *Relativity*, de 1953 (ver fig. 6), nos muestra que un mismo punto de fuga cumple a la vez diversas funciones. A veces se halla situado al mismo tiempo en el horizonte, en el nadir y en el cenit.

En el ámbito de la intimidad es donde probablemente mejor se pone de manifiesto esa presencia del esquema flexible que permite superar las divisiones sociales. El sexo y el amor tienden a romper las barreras que separan a los individuos como mónadas aisladas juntándolos, disolviendo su insularidad de-

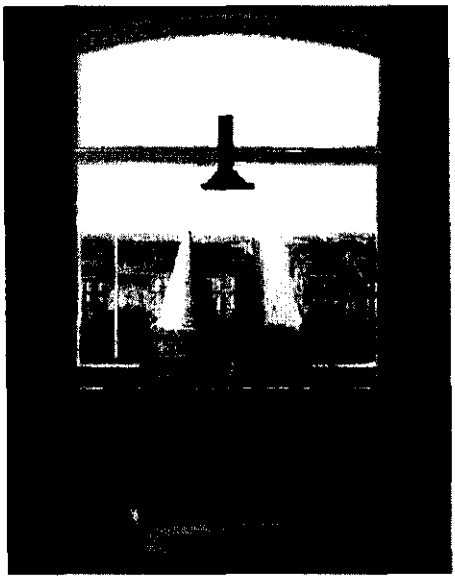

FIGURA 3. René Magritte, *Les Promenades d'Euclide*, 1937. Minneapolis Institute of Art

rivada de las diferencias unas veces de propiedad privada, otras de territorialidad y otras del puro secreto. Nada desafía tanto (quizás a excepción de la atracción sexual) nuestras divisiones en naciones separadas, en clases sociales, en grupos étnicos, en géneros, en comunidades religiosas, como la transgresión que supone el matrimonio entre miembros de los distintos grupos. Así lo pone de manifiesto D.H. Lawrence por boca de Lady Chatterly y su amante, tan distanciados en sus orígenes sociales y tan unidos por el amor.

En la esfera del juego, en el carnaval y en la fiesta, la regla es el desafío de la regla, la risa el contra-mundo cómico sublimado del mundo trágico real; desde el bufón medieval hasta el payaso moderno, se trata de transgredir el esquema habitualizado y los límites entre naturaleza y cultura, animal y humano, hombre y mujer, rey y plebeyo, niño y adulto, rico y pobre. El espeso muro que separa normalmente al rico del pobre, prácticamente se evapora, cuando Charlie Chaplin, el prototi-

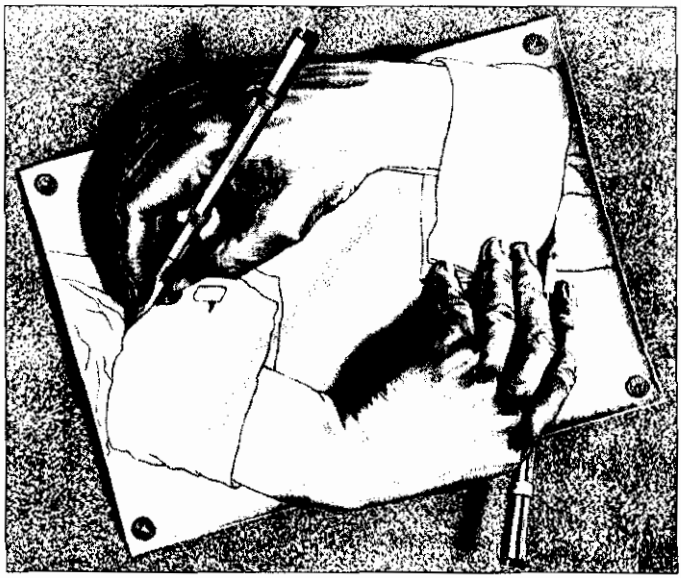

FIGURA 4. M.C. Escher, *Manos dibujando*, 1948. Baarn, Holanda

po del engañador (*trickster*),[132] sale de un Rolls-Royce en una escena hilarante de *City Lights* y ofrece a un mendigo, absolutamente aturdido, una colilla que encuentra en la acera. Como se pone de manifiesto en numerosos chistes, quintillas jocosas y sátiras, el humor no respeta, virtualmente, ningún límite. Generalmente percibido como no serio y bastante inofensivo, constituye el medio perfecto para la transgresión que en cualquier otro contexto sería considerado totalmente inaceptable:

> PRIMER GRANJERO: ¿Has oído lo que dice ese tipo Kinsey, cosas en contra de nosotros, los granjeros?
> SEGUNDO GRANJERO: ¿Qué dice, pues, el tal Kinsey?
> PRIMER GRANJERO: Dice que nosotros los granjeros nos tiramos a las ovejas, y a las cabras, y a los pollos, y a las serpientes.
> SEGUNDO GRANJERO: ¿A las serpientes?[133]

132. P. Radin, *The Trickster*, Nueva York (1956), 1972, 140.
133. G. Legman, *Rationale of the Dirty Joke*, Nueva York, 1968, 216.

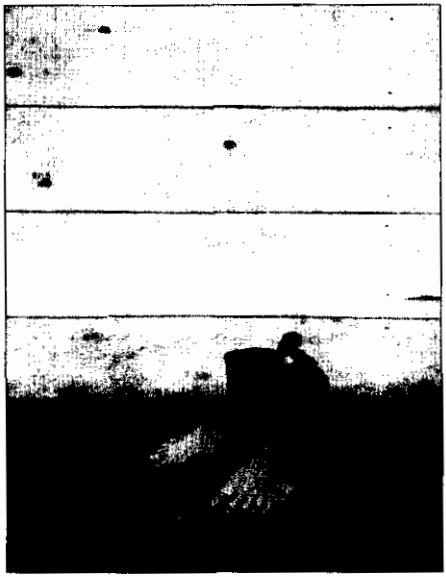

FIGURA 5. René Magritte, *El modelo rojo*, 1937. Rotterdam, Museum Boymans van Benningen

El lugar de lo cómico en la sociedad tiene una profunda afinidad con la religión y la magia. El orden social conlleva, según lo ponía de manifiesto Alfred Schütz, una representación de los individuos en una red de hábitos y significados configurados en torno a un cierto sentido de realidad normal dado por supuesto, y digo cierto porque vemos constantemente cómo tal sentido de realidad es vulnerable a la intromisión de *otros* sentidos de realidad. Lo cómico y lo sagrado no son sino tales realidades entrometidas en la realidad cotidiana del mundo de la vida diaria. Los santos y los locos tienen grandes similaridades. Antón Zijderveld ha explorado todo este conjunto de relaciones en varias obras suyas.[134] Discutiendo la naturaleza de lo cómico, Zijderveld usa los términos tremendo y fascinante para designar a esta reali-

134. Ver sobre todo: *Reality in a Looking-Glass: Rationality through an Análisis of Traditional Folly*, Londres, 1982; *Humor und Gesellschaft: Eine Soziologie des Humors und des Lachens*, Graz, 1976 y el monográfico por él coordinado en *Current Sociology*, 31, 3 (invierno, 1983).

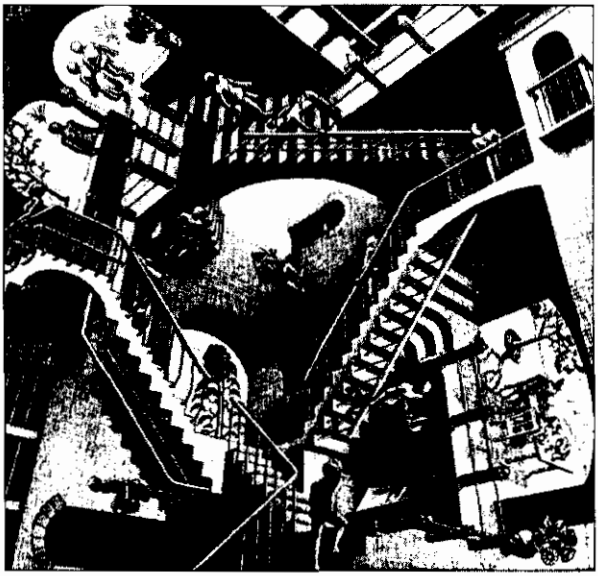

FIGURA 6. M.C. Escher, *Relativity*, 1953

dad, como antes lo había hecho Rudolf Otto con lo sagrado, ya que lo cómico fascina por su *carácter transgresor y subversivo*[135] —nos provoca un cambio de actitud y de gesto al romper a reír en medio de la seriedad de la realidad típica—[136] pero al mismo tiempo atemoriza precisamente por tal transgresión provocadora de tal realidad —recordemos al dios griego Dionisos cuarteado y dispersado en la materia, producto del exceso bacanal. La transgresión de las fronteras convencionales es lo que propiamente caracteriza al humor, una forma especial de juego[137] transgresor de marcos habitualizados. Veámoslo en este fragmento de *Through the Looking Glass*, de Lewis Carroll:

---

135. Así lo pone de manifiesto M. Bajtin en sus estudios sobre el mundo de Rabelais.

136. Recordemos al hermano Jorge, custodio del canon de traducciones que llevan a cabo los monjes en un convento de frailes dominicos, y su condena y persecución de los herejes defensores del carácter biófilo y terapéutico de la risa en la archicelebrada novela de Umberto Eco: *El nombre de la rosa*.

137. Sobre el concepto de juego (*play*) ver la extraordinaria y pionera investigación de G.H. Mead en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, 1982, 176-189.

«Él está soñando ahora —dice Tweedledee—, ¿y en qué te parece que está soñando?»
Alicia dice «Nadie puede suponerlo».
«Pues ¡*contigo*! —exclama Tweedledee, aplaudiendo triunfante—. Y si deja de soñar en ti, ¿dónde supones que estarías entonces?»
«Donde estoy ahora, por supuesto» —dice Alicia.
«¡Ni mucho menos! —replica Tweedledee contumaz—. No estarás en ningún lugar. Porque tú eres sólo una cosa en su sueño!»
«Y si el rey se despertara —añade Tweedledum— te esfumarías, ¡shiuhhhhhh!, ¡como un cirio!»[138]

Lo cómico no es una realidad uniforme sino algo sujeto a grados, expresiones y manifestaciones varias, así encontramos la broma gentil y circunspecta de Norman Rockwell o el humor salvaje y desaforado de Goya o Daumier. La risa es un fenómeno ambivalente, ya que tiene un carácter inclusivo y exclusivo a un tiempo. El yo riente comparece como ese *looking glass self* en el que al mirarnos *la realidad aparece distorsionada e iluminada a un tiempo*. Distorsionada por cuanto difiere de la imagen normal e iluminada en cuanto que la trasciende, mentando otra realidad, otro mundo distinto a «este» mundo. Pero, la risa es también ambivalente por su carácter incluyente y excluyente —así los diferentes humores grupales, sírvanos de ejemplo el humor WASP de clase alta americana o el humor surrealista judío—,[139] puesto que diferencia entre el humor de las diferentes colectividades humanas. Debemos pensar que, como ya afirmara hace casi un siglo el decano de la sociología norteamericana W.I. Thomas: «Si la gente define una situación como real, ésta es real en sus consecuencias», es decir, en el caso que nos ocupa, si la gente define una situación como cómica, ésta lo es en sus efectos. Veamos esto en los siguientes cinco chistes:

---

138. L. Carroll, *Through the Looking Glass* en *Complete Works*, Nueva York (1872), 1976, 189-190 (en la edición española: L. Carroll, *Alicia en el país de las maravillas* y *A través del espejo*, Madrid, 2003, 197-198).

139. Ver al respecto el formidable trabajo de Ezra BenGershom, *Der Esel des Propheten. Eine Kulturgeschichte des jüdischen Humors*, Darmstadt, 2000 y el no menos interesante compilado por Jan Bremmer y Herman Roodenburg, *Kulturgeschichte des Humors*, Darmstadt, 1999.

1. «Dos hombres de negocios están de safari. Súbitamente oyen tambores en la distancia. Su guía nativo grita: "Un león nos sigue" y rápidamente desaparece entre los arbustos. Uno de los dos hombres de negocios se sienta y se calza los deportivos. "¿Qué haces?", le dice el otro hombre de negocios, "Tú no puedes correr más que un león", pero su colega le responde: "Yo no tengo que correr más que un león, simplemente me basta con correr más que tú".»

2. «Un empresario americano está en la India. Un colega indio desea venderle un elefante: "Le hago un precio especial: mil dólares, ésa es la oferta".

"Pero, yo vivo en Chicago —le responde el hombre de negocios— en un apartamento de una habitación en un décimo tercer piso de un condominio. ¿Qué haría con un elefante?"

"Bueno, pues, ochocientos dólares."

"No, ya te lo dije."

"Bueno, pues, setecientos."

"Te lo voy a repetir. Vivo en un apartamento..."

"Ah, usted es un negociante muy duro. Déjeme que le haga la última oferta: dos elefantes por ochocientos cincuenta dólares."

"Vale hecho. Ahora hablamos el mismo lenguaje."»

3. Dos socios en el distrito de confección de Nueva York se enfrentan a la banca rota. Deciden que uno de ellos debe suicidarse y el otro hacerse con el seguro y salvar el negocio. Eligen las pajitas. El perdedor llora un poco, escribe una nota a su esposa, sube al tejado y se arroja a la calle. Su socio, mientras, mira por la ventana. A medida que cae, mira a las ventanas de sus competidores en los pisos superiores y cuando llega al nivel de la ventana donde está su socio le grita: «¡Reduce el terciopelo!».

4. ¿Por qué el Papa se encontró con Kurt Waldheim? Porque Adolf Eichmann no estaba disponible.

5. Si no puedes matarlo con un machete, mátalo con un chiste.[140]

---

140. Tomados de P.L. Berger: *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, Berlín, 1997, 70-71 (hay trad. española en Kairós).

La experiencia de lo cómico es un universal humano, como afirma con gran acierto P.L. Berger.[141] A.R. Radcliffe-Brown popularizó el concepto de «*relación burlesca*» según la cual se establece «una relación entre dos personas, en la cual a una se le permite, por costumbre, y a veces se le exige, embromar o hacer burla de otra, que a su vez no puede darse por ofendida».[142] Según esta teoría, «tanto la de relación burlesca que constituye una alianza entre clanes o tribus, como la de parientes por matrimonio, son formas de organizar un sistema estable y definido de comportamiento social en el cual los componentes *asociativo y disociativo*, se mantienen y se combinan entre sí».[143] Mary Douglas, combinando aportaciones de Bergson y de Freud, viene a sostener que la relación burlesca representa «un ataque al control» con «un efecto subversivo sobre la estructura dominante de ideas».[144] Según Douglas, «el mensaje de un rito estandarizado es que los patrones clasificatorios de la vida social son inescapables. El mensaje de un chiste es que tales patrones pueden ser burlados. Un chiste es, por naturaleza, un *antirrito*».[145] La broma proporciona un alivio en relación a las clasificaciones y a las jerarquías sociales, un ablandamiento de las estructuras sociales, una suspensión temporal de la estructura social.[146] El bromista es un gran relativizador del «absolutismo» de un conjunto de realidades sociales normalizadas y naturalizadas. Douglas enumera una serie de dioses bromistas —el dios griego Proteo, el hindú Ganesh, Legba el de la tribu yoruba, etc. V. Turner menciona el culto de *Chihamba*[147] entre los Ndembu de Zambia y bien podemos considerarlo como una universalización de la visión erasmiana relacionada con la Locura.

Loco y *locura* tienen unas raíces dentro de la civilización occidental que se remontan a la antigüedad clásica, como ya hemos visto, a los cultos dionisíacos y a su adaptación romana

---

141. *Ibíd.*, 71.
142. A.R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, 1972, 107.
143. *Ibíd.*, 112.
144. M. Douglas, *Implicit Meanings*, Londres, 1975, 90 y ss.
145. *Ibíd.*, 103.
146. Ver al respecto el importante trabajo de V. Turner: *El proceso ritual*, Madrid, 1988.
147. V. Turner, *The Chihamba, the White Spirit*, Manchester, 1962.

tardía, los festivales de las Saturnales. Esto continua en la Edad Media en Europa occidental en una serie de tipos, que P.L. Berger llama «gente itinerante»,[148] que pueblan los caminos en Europa por siglos y siglos, así los peregrinos, predicadores, intelectuales, juglares, bandoleros, músicos, acróbatas. El loco medieval constituye una amalgama de todos ellos. El término francés que recoge estas prácticas es el de *goliard*. Quizás el prototipo que mejor describe a este «loco-bromista» medieval es Till Eulenspiegel, el gran bufón y bromista, cuyas chanzas servirán para que en 1515 se publiquen por vez primera en alemán culto una colección de relatos que servirán a toda la tradición posterior de soporte para todo tipo de relatos graciosos sobre bromas, tretas y chanzas. El precedente de esta colección es *La nave de los locos*, de 1494, de Sebastián Brandt, en donde todavía la locura aparece condenada como pecaminosa por la censura eclesiástica. Pero va a ser en 1511, con la publicación de *El elogio de la locura* de Erasmo, cuando aparece el primer tratamiento *positivo* de la «locura» en la literatura.

Las revoluciones liberales y burguesas y la entronización de la diosa Razón y la cosmovisión moderna supone una reocupación del espacio de la dama Estulticia. El proceso de racionalización, en los términos desarrollados por Max Weber, afirma Zijderveld, supone el fin del «loco-bromista» medieval, la «seriedad» y frialdad del orden burgués se impone a los espacios de broma pública previos a la Edad moderna pero, a juicio de Berger —usando una intuición de su amigo Thomas Luckmann, la de religión institucionalmente específica y la religión institucionalmente difusa—, «las formas institucionalizadas de la «locura», como los bufones o los goliardos de la corte, pueden haber desaparecido, pero la «locura» casi con toda seguridad persiste bajo formas institucionalmente difusas y puede aflorar en los lugares más inesperados».[149] Como el tonto, el payaso es un mago, y como el mundo de la «locura», el mundo del circo crea un oasis de encantamiento dentro de la realidad de la racionalidad moderna. Sólo hay que dar un paso que nos lleva de los grandes payasos —Grock o Oleg Popov— a los grandes actores cómicos como Charlie

148. P.L. Berger, *Redeeming Laughter*, *opus cit.*, 74.
149. *Ibíd.*, 76.

Chaplin o los grandes mimos como Marcel Marceau y Jean Louis Barrault.

A juicio de Zijderveld, lo cómico es «un contrapunto a la melodía directriz» que contribuye a la integración de la sociedad.[150] Tomando la metáfora del teatro y aplicándola a la vida podemos decir que el mundo de lo cómico representa un *contramundo* frente al mundo cotidiano. Vayamos al *Don Quijote* cervantino e interroguemos a sus protagonistas: Alonso Quijano y Sancho Panza. Resulta evidente que Sancho Panza es el corazón de un mundo sin corazón, como Sísifo no puede sino mover la pesada piedra que representa a la vida misma, sin embargo, Alonso Quijano decide *trascender* su condición transformándose en un caballero, el «caballero de la triste figura», como más tarde hará el «caballero de la fe» de Kierkegaard. Lo hace apelando a una realidad diferente que sólo puede «ver» desde esta realidad miserable del medievo español. *Crea, imagina otra* realidad desde *esta* realidad. Como afirma Unamuno en su *Don Quijote*: «sólo ridiculizándose a sí mismo consigue Don Quijote su inmortalidad». La vida diaria es normalmente trágica, dura, contingente, «llena de los ultrajes y desdenes del tiempo, la injuria del opresor, la contumelia del soberbio, las congojas del amor desairado, las tardanzas de la justicia, las insolencias del poder y las vejaciones que el paciente mérito recibe del hombre indigno» (Shakespeare, *Hamlet*), por eso la comedia y el héroe (o mejor antihéroe) cómico —en sus diversas máscaras de payaso, actor cómico, mimo, humorista, etc.— crean a través de una sublimación simbólica un contra-mundo que subvierte la realidad anterior. Como observó en una oportunidad ese sabio filósofo que era Groucho Marx, es más fácil hacer tragedia que comedia, pues todos los hombres lloran por las mismas cosas, pero se ríen por cosas diferentes.[151] La tragedia real sólo es superable por medio de una comedia simbólica, en primera instancia, pero igualmente real que la anterior en sus consecuencias, porque no olvidemos que si definimos algo como real, prefigurado en el símbolo, en la imaginación, esto es real, infinitamente real, en sus consecuencias. Esto conlleva una noción de realidad múlti-

150. A. Zijderveld, *Reality in a Looking Glass*, Londres, 1982, 146 y ss.

151. Ver el trabajo de Simon Louvish: *Monkey Business. La vida y leyenda de los Hermanos Marx*, Madrid, 2000.

ple, no existe una realidad sino un «juego de espejos» que nos hacen «ver» más allá del aquí y del ahora normales.

Esto nos va a resultar más comprensible si explicitamos la relación existente entre la risa y la redención salvífica de la que es portadora la religión. Veamos. Dentro de la patrística latina, Tertuliano afirma: «*Credo quia absurdum*» (Creo porque es absurdo). Mucho se ha especulado, tanto por los defensores como por los detractores de Tertuliano, pero pudiéramos interpretar, sin la menor intención de situarnos en la enésima remesa de expertos en Tertuliano, que uno no debiera creer porque algo sea absurdo sino que uno es llevado a creer, a la fe, por la percepción, comprobada empíricamente, de lo absurdamente contingente que es el mundo. En palabras de P.L. Berger: «no es que el objeto de la fe sea absurdo. El mundo es lo que es absurdo, haciendo posible la fe de esta guisa (como mecanismo de compensación, de alivio)».[152] En muchas partes del mundo de la «locura» se ha percibido un signo de santidad. Podemos hablar de la existencia de «santos necios» en el taoísmo, en el zenbudismo, en el judaísmo, en el cristianismo, en el islam. Por ejemplo, en la Biblia, tanto en el Antiguo Testamento —2 Sam 6, Is 20, Jer 27, Ezeq 4— como en el Nuevo Testamento —1 Cor 4:10, 1 Cor 1:27-28—, aparece la idea de «Nosotros, necios por seguir a Cristo». La imagen del cristo kenótico, padeciente, humillado, que desciende de la majestad infinita de la divinidad, no sólo para adoptar la forma de un ser humano sino la forma de un ser humano despreciado, burlado y finalmente asesinado en las circunstancias más degradantes y abominables, la transgresión de las transgresiones, nos sitúa ante la paradoja de la «*locura redentora*»; sólo desde una cierta «locura», burla o negación de «lo normalmente correcto», es posible trascender la tragedia de la vida y sus diversos correlatos. La «locura» no sería el reflejo distorsionado de este mundo sino un atisbo distorsionado de otro mundo.[153]

El *peregrino*[154] (y su versión secularizada en el turista) —aquel que atraviesa un camino místicamente a diferencia del místi-

---

152. P.L. Berger, *Redeeming Laughter, opus cit.*, 183.

153. *Ibíd.*, 193.

154. Ver el trabajo de V. Turner y E.L.B. Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, 1978, 33. La peregrinación pudiera ser pensada como un misticismo extrovertido, en la medida en que el misticismo es una peregrinación introvertida. El peregrino atraviesa físicamente un camino místico y el místico busca una peregrinación espiritual interior.

co que realiza una peregrinación introvertida— y el *extranjero*,[155] aquel que viene hoy y se queda mañana, aquel que está próximo físicamente pero lejano culturalmente, son los grandes transgresores de esquemas, tiempos y espacios. El extranjero es el gran sujeto liminal ya que auna cercanía y lejanía. El extranjero transgrede, desde el interior, las categorías establecidas y los estereotipos del mundo local (del mundo de los locales). «No tengo nada contra los extranjeros. Mis mejores amigos son extranjeros. Pero este extranjero es de aquí», dice Asterix. La categoría de extranjero significa el distanciamiento de la cercanía a través de la proximidad,[156] que de ninguna manera debe resultar en comprensión mutua. Los extranjeros son una refutación viviente de los límites aparentemente claros y de los fundamentos naturales a través de los que son expresados los criterios de pertenencia e identidad en el estado nacional y, con la generalización de los viajes en las sociedades modernas, ¿cuándo no nos convertimos todos y todas, más tarde o más temprano, en extranjeros en el extranjero? El extranjero es un concepto sin un contra-concepto, no se puede comparar con otros como amigo-enemigo, griego-bárbaro, cristiano-pagano, suprahumano-infrahumano. Sería un innombrable[157] puesto que escapa cualquier clase de ordenamiento conceptual. No tiene ni es contra-concepto, pero, si es un *concepto-fronterizo*[158] que atraviesa todos los conceptos de orden social. *Es la ambivalencia en estado puro.*

La fluidez no es sólo un hecho, es una objeción moral a las divisiones sociales rígidas e inamovibles, por ejemplo, a la que discrimina según la propiedad privada, quizás la representación simbólica más perentoria del *self* insular, como lo ponen de manifiesto Marx en *El Manifiesto comunista* y Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad social*. Marx repudió no sólo la propiedad privada sino también, la religión, el Estado y el sistema de clases, intentando eliminar cualquier barrera

---

155. G. Simmel, *Sociología*, vol. 2, Madrid, 1977, 716. Ver el importante trabajo de Z. Bauman: *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991, en donde procede a un meticuloso análisis, continuador de Simmel, de la noción de extranjero.

156. U. Beck, «How Neighbors Become Jews», en *Constellations*, vol. 2, 3, 382.

157. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, *opus cit.*, 58.

158. Ver la crítica que Slavoj Zizek hace a las posiciones dualistas del «o esto o lo otro», en *Tarrying with the Negative*, Durham, 1993.

que pueda interponerse entre un ser humano y otro. Esta tendencia ha sido continuada por los abolicionistas de la segregación racial y más tarde por el movimiento feminista. Pero el cosmopolitismo fue introducido mucho antes que Marx por los estoicos: concretamente Epícteto consideraba que en lugar de considerarse uno ateniense o corintio debiera considerarse ciudadano del mundo.[159] Semejantes ideas fueron promovidas también por Pablo: «No hay distinción entre el judío y el griego, pues uno mismo es el Dios de todos» (Romanos 10:12), «porque él hizo de dos pueblos uno, derrumbando el muro divisorio, la enemistad..., creando un hombre nuevo en lugar de dos» (Efesios 2:14-15). Pabló urgió a los judíos a abandonar todas las barreras rituales (las reglas de la dieta, la circuncisión y la observancia de la Sabbath) diseñadas en principio para preservar sus señas distintivas, exhortándolos a que se casaran con gentiles. No es de extrañar que estas ideas acaben en la mezcla de hombre y Dios representada por Jesús de Nazareth. Jürgen Habermas ha realizado un denodado esfuerzo en esbozar una ética universalista[160] que trasciende las barreras nacionales, étnicas, de clase y de género.

La rigidez o la fluidez de los esquemas clasificatorios depende de culturas, así la ambigüedad racial es mucho más aceptada entre brasileños o hawaianos que entre japoneses, celosos guardianes de la pureza racial, y la definición malaya del territorio es mucho más vaga que la alemana. La aversión americana a las barreras sociales se pone de manifiesto en su ideología del «melting pot» étnico, a pesar de ese gran «dilema americano» que ha sido la segregación racial, así como en su eclecticismo cultural manifiesto en la arquitectura y en la cocina. El esquema clasificatorio flexible adquiere preeminencia en Occidente a partir del siglo XIX, siendo la *fluidez*[161] el sello característico de la modernidad. Tanto el coche como la motocicleta son artefactos específicamente modernos. Viajando en un

---

159. *The Discurses of Epictetus*, Nueva York, 1968, Libro 1, capítulo 9.

160. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, 1992 (hay trad. española en Trotta).

161. E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1991, 106. M. Castells habla también de la sociedad moderna como «contextura espacio temporal de flujos», no tanto de mercancías, como advirtieron los sociólogos de la revolución industrial, sino más bien de información y de conocimiento (ver *The Rise of the Network Society*, Oxford, 1996, 376 y ss).

coche que se desplaza ves el exterior, pero lo ves como si miraras por una ventana, es decir, todo lo que ves es sólo más televisión, a no ser que vayas en un coche descapotable o en una moto, entonces desaparece el marco, estás *en la* escena, no sólo mirándola.[162] Esto lo podemos comprobar asimismo en la arquitectura «integral» de Frank Lloyd Wright basada en el principio de «continuidad», en donde las diferencias entre lo exterior y lo interior se borran, lo mismo ocurre con la idea de edificios sin muros que Alexander Gustave Eiffel creó en la torre que lleva su nombre en París, algo que continua en la mayor parte de rascacielos neoyorkinos. James Joyce experimenta con la idea de un flujo continuo de conciencia en el *Ulises* y concluye con un pasaje de 36 páginas virtualmente sin interrupción de puntos ni comas. En la televisión se crean «comunidades de televidentes», en donde se rompen las barreras de edad, de género o étnicas produciéndose de esta guisa una cierta infantilización de los adultos viendo dibujos animados de Buggs Bunny y una adultización de los niños que ven películas para adultos.[163] La modernidad conlleva una obliteración de las tradicionales islas de identidad grupal.[164] La noción de cultura «pura» parece algo sin referencia empírica cuando los judíos (a excepción de los ortodoxos) comen rollitos de primavera, los brasileños visten jeans, los coreanos también juegan al fútbol y los musulmanes escuchan jazz. Las corporaciones multinacionales y las redes de comunicación global —Internet, como la calle comercial más larga del mundo— traspasan las barreras nacionales, como lo hacen las técnicas de *management* o el intercambio intelectual interdisciplinario o las propias obras de Magritte, Escher, Dalí, Joyce, Hitchcock, Bergman o Kurosawa. No se trata solamente de que, por ejemplo, el mercado de arte se ha hecho internacional, de modo que pintores polacos exponen en París, y se compra pintura americana en Inglaterra o de que el teatro ignora actualmente las fronteras

---

162. E. Zerubavel, *The Fine Line*, *opus cit.*, 107.

163. Ver el trabajo de D. MacDonald, 1957, «A Theory of Mass culture», en *Mass Culture*, B. Rosenberg , D.M. White (editores), Nueva York.

164. Ver el interesante trabajo de Ángel Gordo y Richard Cleminson sobre la hibridación transfronteriza de conocimientos entre la sexualidad y la tecnología (A. Gordo y R. Cleminson: «Redrawing the Boundaries of [prohibited] Knowledge», en *Technosexual Landscapes*, Londres, 2004, 59-76).

nacionales —de modo que Chejov, Strindberg, Brecht, O'Neill, Tennesse Williams, Ionesco, Genet y Beckett se representan simultáneamente en París, Londres, Nueva York, Berlín, Frankfurt, Madrid, Varsovia y cien ciudades más de varios continentes. Es también que la esfera de la cultura se ha hecho tan difusa, los «temas» de interés proliferan a tal punto, que es casi imposible hallar un centro de gravedad que pueda verdaderamente definir al hombre «culto».[165]

Pero no son éstos los únicos ámbitos en donde se deja sentir la flexibilidad del nuevo esquema de clasificación, sino que hacemos frente a realidades como el *«ahora en todos los sitios»* que surge producto de las revoluciones en el transporte, las transmisiones de información y los implantes genéticos configurando una nueva experiencia del tiempo y del espacio. Se ha producido una transformación del tiempo «aquí-ahora» en un tiempo «ahora-en todos los lugares», en donde el espacio y el tiempo son «vacíos», cuyo centro no está en ningún sitio y cuya circunferencia está en todos los lugares. Esa comunalidad temporal imaginada[166] por cuanto compartida por todos aquellos que cohabitan (aun sin saberlo) en una contextura espacio-temporal planetaria hace posible la «coordinación de las acciones de muchos seres humanos físicamente ausentes el uno del otro; el "cuando" de estas acciones está conectado al "donde", pero no como en épocas premodernas, vía mediación del lugar».[167] Así lo expresa Paul Virilio: «Encontrarse a distancia, es decir, ser telepresente, aquí y en cualquier otra parte, al mismo tiempo, en el así llamado "tiempo real" no es, sin embargo, sino una clase de espacio-tiempo real, por cuanto que los diferentes eventos tienen "lugar", incluso si ese lugar es al final el no lugar de las técnicas teletópicas (el interfaz hombre-máquina, los nodos de intercambio de teletransmisiones)».[168]

No es menos importante *«el creciente distanciamiento entre la experiencia y el horizonte de expectativas»*[169] que reinventan

---

165. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, 104-105.
166. B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México D.F., 1990.
167. A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, 1995, 28-29.
168. P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997, 10.
169. Ver los trabajos de R. Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979 y *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000.

una nueva representación y una nueva experiencia de compresión del tiempo. Ésta se ha conseguido por la concurrencia de varios factores: por el incremento de actividad dentro de la misma unidad de tiempo a través de la introducción de máquinas y de la intensificación del trabajo, sobre todo en los comienzos del capitalismo industrial en el siglo XIX, por la reorganización de las secuencias y el ordenamiento de las actividades —taylorismo, fordismo y toyotismo—, usando los puntos más altos y los más bajos de forma más efectiva a través de la flexibilización, convirtiendo a los trabajadores en *flextimers* y, finalmente, eliminando del proceso todos los tiempos improductivos a través de la fórmula *just-in-time*.

Desde dentro del Estado nacional han surgido procesos de contestación interna que problematizan y obligan a reinventar los logros de los procesos de nacionalización originaria[170] que dieron origen a los estados nacionales en Europa en el siglo XIX. Si bien el Estado aparece como un constructo de poder y coacción, sin embargo, el proceso de formación de la identidad nacional, al estar sujeto a luchas en torno a tramas de significación sobre la historia y la memoria, ha segregado constelaciones postnacionales que redefinen las agendas políticas actuales. Desde fuera, el proceso de globalización capitalista que sitúa al capital y a las multinacionales como globales (aunque el trabajo siga siendo local) han socavado fuertemente la autonomía del Estado y, de la misma forma, la configuración de una geopolítica global, superada la división intercontinental de la Guerra Fría, ha creado organizaciones militares supranacionales que debilitan y en buena medida anulan los ejércitos nacionales. Tanto en las dos Guerras del Golfo, como en el conflicto de Kosovo e incluso en la Guerra de Irak, son grandes conglomerados militares los que se sitúan, de forma enormemente ambivalente, por encima de los Estados.

Fantasías románticas sobre el compañero/a ideal o el amor perfecto ciertamente ayudan al esquema clasificatorio rígido a superar la presencia ubicua de la «imperfección» y la «impureza» que nos rodea. Fantasear sobre las hibridaciones «monstruosas», sin embargo, podría ser actualmente una forma mu-

170. Ver los trabajos de E. Weber en el caso de Francia, de G. Mooser en el caso de Alemania, de L. Colley en el caso inglés y de J. Álvarez Junco en el caso español.

cho más saludable de confrontar la inevitabilidad de la ambivalencia. La imagen ambivalente de Tarzán, por ejemplo, claramente nos ayuda a hacer frente a la redefinición darwiniana de nuestra identidad cara a cara con los primates, así como la imagen del minotauro ayudó a nuestros ancestros a hacer frente al cambio dramático en su percepción del ganado sujeto a domesticación: «Éste se convirtió en parte del *continum* de la familia humana. La reducción de las diferencias entre gente y ganado... crearon tensiones... Las figuras del hombre-toro mantienen al hombre y al ganado suficientemente separados en las culturas donde viven demasiado juntos. La imagen confronta directamente la ambivalencia, in-corporándola».[171] Quizás el mayor transgresor de la Edad Moderna sigue siendo Nietzsche y su concepto de «hombre»: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre: una cuerda tendida sobre el abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso permanecer en el caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es *un tránsito y un ocaso*. Yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, porque ellos son los que pasan más allá. Yo amo a los grandes despreciadores, porque ellos son los grandes veneradores: flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a los que no buscan tras de las estrellas una razón para hundirse en el ocaso y ofrecerse en holocausto, sino que se sacrifican a la tierra para que ésta un día sea del ultrahombre...».[172] El siglo XXI comienza con innovaciones revolucionarias en el ámbito de los transplantes genéticos a través de la ingeniería genética y de transplantes de órganos que cambian drásticamente la estructura de la vida humana así como su duración. Podemos considerar, como hace Paul Virilio, la historia humana en términos de una carrera con el tiempo, de velocidades cada vez mayores que trascienden las

171. P. Shepard, *Thinking Animals*, Nueva York, 1978, 92, 94.

172. F. Nietzsche, Prólogo a *Así Habló Zaratustra*, Madrid, 1978, 36 s. El ultrahombre, traducción del término alemán *Übermensch* y no, como suele hacerse, por «superhombre», para mantener la distancia entre la humanidad ideal, soñada por Nietzsche, y el hombre actual. El «ultrahombre» no alude a una extrema potenciación de la humanidad, sino a su radical transformación. Es el hombre «más allá» de lo que hasta ahora ha sido el hombre y no un simple *superman*.

capacidades biológicas del ser humano, *a menos que...* Sí, querido/a lector/a, Adán, Prometeo, Fausto y el monstruo de Frankenstein no han desaparecido, siguen ahí, con nosotros, *en nosotros*. La imagen ambigua del monstruo de Frankenstein nos ayuda a situarnos ante el modo en que la moderna tecnología borra la distinción entre humanos y objetos inanimados. Toda vez que la frontera que delimitaba la naturaleza de la cultura se muestra, a todas luces, sobrepasada,[173] como otras fronteras que la modernidad ha sobrepasado y dejado atrás, la pregunta que interroga por los límites del «reloj biológico» humano encuentra su horizonte de expectativas abierto con el despliegue de toda una serie de técnicas de clonación humana *in nuce* y de trasplante e implantación de órganos. La ciencia y la técnica multiplican las potencialidades de la naturaleza humana reduciendo a un instante lo que ha costado generaciones con los métodos convencionales de reproducción. Las nuevas tecnologías de reproducción asistida y los nuevos modelos culturales hacen posible, de forma considerable, disociar edad y condición biológica de la reproducción y de la paternidad. En términos estrictamente técnicos, hoy es posible diferenciar los padres legales de un niño; de quién es el esperma; de quién es el óvulo; dónde y cuándo se realiza la fertilización, en tiempo real o retrasado, incluso después de la muerte del padre, y de quién es el útero en el que nacerá el niño.[174] El *cyborg*, el organismo cibernético, es ya una realidad desde el momento en que nos introducen un *by-pass* en el cuerpo, un marcapasos, estructuras metálicas que sustituyen a partes del endoesqueleto u órganos transplantados, ya somos *cyborgs*, híbridos compuestos de naturaleza externa e interna.[175] Esto no es el mañana, esto es el mañana del ayer. Una vez que se despejen toda una serie de interrogantes éticos y jurídicos en torno al proceso de reproducción de células madre, la clonación de tales células con fines terapéuticos será una realidad. Los expertos en salud pú-

---

173. Ver el interesante trabajo al respecto de J.M. Iranzo: «Un error cultural situado: la dicotomía naturaleza /sociedad», en *Política y sociedad*, 39, 3, 2002, 615-625. Igualmente interesante la posición al respecto de B. Adam en *Timescapes*, Londres (1998), 23-59.

174. M. Castells, *The Network Society*, Londres, 1996, 447.

175. Ver el trabajo de Donna Haraway intitulado: «Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order», prologando la excelente recopilación de Ch.H. Gray (editor), *The Cyborg Handbook*, Londres, 1995.

blica han predicho que, a partir de 2000, la mitad de las operaciones quirúrgicas realizadas conllevarán transplantes de órganos e implantes de prótesis.[176] El *cyborg*, y coextensivamente el replicante, es un símbolo de mediación, traducción, hibridación y promiscuidad. Sintetiza aspectos informáticos, biológicos y económicos; ni siquiera podemos hablar ya sólo de biopoder (Foucault) sino que tenemos que hablar de tecnobiopoder, como muestra Donna Haraway.[177] El cyborg «es la articulación metafórica y material de lo que somos y de lo que podemos ser».[178] No hay esencia *cyborg*, una/o no nace hombre o mujer, una/o no nace organismo, *en el principio*, por tanto, *fue la copia*,[179] *en el principio fue el diseño*[180] generador de diversidad (GOD Generator of Diversity). El *cyborg* es el producto del desmoronamiento de fronteras, entre la naturaleza y la cultura, entre el organismo y la máquina y entre lo físico y lo simbólico. Los genes y los ordenadores son nuestros *cyborgs* más inmediatos. El *cyborg* es un trans-individuo, un personaje de umbral, un tipo liminal de los descritos por Victor Turner y, por tanto, en ese «ser transicional» —quizás debamos hablar de «devenir»[181] más que de ser— anida la «promesa de los monstruos».[182] En la ambivalencia radical del hamster, de la ratona (*oncomouse*),[183] sujeto/objeto de pruebas en el laboratorio, radica ese dilema hamletiano, ser o no ser, extraer sin ninguna inocencia la mejor y la más potente posibilidad de dentro de lo que más nos aterroriza o permanecer dentro de la seguridad autocomplaciente de los estrictos límites separatistas de lo humano. Incluso Tyrrell, el hipocondríaco jefe de diseño genético de androides replicantes del extraordinario film *Bladerunner*,

176. P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997, 99.

177. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, 1991 (Hay traducc. española en Tecnos con prólogo de Fernando García Selgas).

178. F. García Selgas, «El cyborg como reconstrucción del agente social», en *Política y sociedad*, 30, 1999, 171.

179. D. Haraway, *opus cit.*, 206.

180. Z. Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, 2004, 9-34.

181. Ver esta idea en F. García Selgas, «De la sociedad de la información a la fluidez social», en J.M.ª García Blanco y P. Navarro (editores), *¿Más allá de la modernidad?*, Madrid, 2002, 577.

182. D. Haraway, «La promesa de los monstruos», en *Política y sociedad*, 30 (1999), 121-165.

183. D. Haraway, *Modest Witness@Second Millenium. Femaleman Meets Oncomouse*, Londres, 1997.

de Ridley Scott, estaría defendiendo un cierto esquema rígido cuando afirma, para legitimar la «manufactura» genética de sus criaturas: «más humanos que los humanos», puesto que el problema, la última frontera, más allá de la cual se crea un nuevo horizonte de indeterminación que hace tabula rasa bruscamente de la tradición heredada, es precisamente el que planteaba Nietzsche: no tanto ser demasiado humanos queriendo ser más humanos que los humanos sino la transgresión de las fronteras de lo humano habilitando una nueva forma de existir en el mundo de consecuencias imprevisibles. El *horror vacui* del hombre «normal»con el que comenzábamos este trabajo se completa aquí con *la angustia de la transgresión del límite* como la que nos trae a colación Bernardo Atxaga en su magnífico poema del erizo:

El erizo despierta al fin en su nido de hojas secas,
Y acuden a su memoria todas las palabras de su lengua,
Que, contando los verbos, son poco más o menos veintisiete.
Luego piensa: el invierno ha terminado,
Soy un erizo, dos águilas vuelan sobre mí;
Rana, Caracol, Araña, Gusano, Insecto,
¿En qué parte de la montaña os escondéis?
Ahí está el río, Es mi territorio, Tengo hambre.
[...]
Sin embargo, permanece quieto, como una hoja seca más,
porque aún es mediodía, y una antigua ley
le prohíbe las águilas, el sol y los cielos azules.
Pero anochece, desaparecen las águilas, y el erizo,
Rana. Caracol, Araña, Gusano, Insecto,
Desecha el río y sube por la falda de la montaña,
Tan seguro de sus púas como pudo estarlo
un guerrero de su escudo, en Esparta o en Corinto;
Y de pronto atraviesa el límite, la línea
que separa la tierra y la hierba de la nueva carretera,
de un solo paso entra en tu tiempo y en el mío;
Y como su diccionario universal
no ha sido corregido ni aumentado
en estos últimos siete mil años,
no reconoce las luces de nuestro automóvil,
y ni siquiera se da cuenta de que va a morir.[184]

184. B. Atxaga, «El erizo», en J. Medem, *La pelota vasca*, Madrid, 2003, 914.

Eso desconocido y realmente peligroso es lo que nos hace dudar de iniciar el tránsito, porque una vez iniciado éste ya no podremos retroceder. Al erizo le empuja el hambre física, a nosotros el hambre metafísica de una cierta inmortalidad pero, tanto en un caso como en el otro la transgresión está servida, es sólo cuestión de tiempo, forma parte del propio proceso de des-limitación evolutiva. En la pregunta sobre ¿qué significa ser humano?,[185] en esa gran distinción, en ese gran ser fronterizo que no tiene fronteras, como nos decía Simmel, es donde, quizás, con mayor preeminencia se manifiesta la sórdida pugna entre el esquema clasificatorio rígido y el flexible.

Sin duda, la elección de los riesgos y la elección de las formas de vida van juntas. Cada forma de vida conlleva una específica forma de percibir, construir y luchar contra el riesgo o los riesgos en plural, es decir, cada sociedad conlleva su propio catálogo de riesgos —hambrunas, pestes, epidemias, riesgo de ataque externo nuclear o con armas biológicas, crimen, polución medioambiental, riesgos derivados de la clonación humana, decrecimiento económico y pérdida de prosperidad, ingobernabilidad política, anomia y des-estructuración moral, «crisis espiritual». Compartir los mismos valores conduce a compartir los mismos *temores e incertidumbres* e inversamente las mismas *certezas*.[186] Aaron Wildavsky[187] describe dos estrategias modernas para obtener seguridad que operan en áreas muy variadas, como la vida no humana, el cuerpo humano, el poder nuclear y la regulación jurídica de conflictos entre individuos y entre colectivos. La primera estrategia es la «capacidad adaptativa» (*resilience*) y la segunda se rige por los principios de «precaución» y de «anticipación». La «capacidad adaptativa» opera de acuerdo con el principio de ensayo y error: un sistema actúa primero y corrige los errores cuando aparecen y, así, acumula seguridad a través del aprendizaje al hacerlo («*Do not stop until you've got something better*»).[188] La «anticipación» opera de forma opuesta: un sistema intenta evitar previamente las amenazas situadas como hipótesis, y no permite ensayos sin garantías previas contra el error («*Do*

185. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, 2001.
186. M. Douglas y A. Wildavsky, *Risk and Culture*, Berkeley, 1982, 8.
187. A. Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunswick, 1988.
188. M. Douglas y A. Wildavsky, *opus cit.*, 27.

not start unless you are sure it's safe»).[189] Otra forma de expresarlo según el «principio de precaución» sería la siguiente: «Puede estar justificado (versión débil) o es imperativo (versión fuerte) limitar, controlar o impedir ciertas acciones potencialmente peligrosas sin esperar a que ese peligro sea científicamente fijado con certeza».[190] La posición de Wildavsky, hoy mayoritaria en el ámbito de la aplicación a gran escala de los descubrimientos científicos, se puede resumir: «*No safety without risk*». La simple constatación de que las causas del riesgo y la seguridad no son independientes, sino interdependientes, proporciona una enérgica herramienta para mostrar que un énfasis desmedido sobre la seguridad anticipatoria pudiera generar nuevos riesgos y precipitadamente impedir «beneficios de oportunidad» potenciales procedentes de las nuevas tecnologías, mientras que el asumir riesgos puede desarrollar la seguridad a través de la acumulación de conocimiento y recursos. Esta tesis de afrontar riesgos a través de la capacidad adaptativa, no hace sino confirmar la indeterminación de la calculabilidad del riesgo. Niklas Luhmann, en su texto *Ökologische Kommunikation*,[191] apunta la tesis de que la sociedad moderna, debido a su diferenciación estructural, está sometida a una *ambivalencia* característica, ya que genera *insuficiente y demasiada* resonancia sobre los riesgos manufacturados[192] socialmente. La sociedad moderna no posibilita una representación holista de sí misma como sistema seguro, por tanto, las amenazas ecológicas, la clonación terapéutica o la investigación con alimentos transgénicos, por ejemplo, son tematizadas y fraccionadas por los subsistemas funcionales con arreglo a sus códigos binarios específicos —la ciencia discrimina entre «verdadero *versus* falso», la política entre «gobierno *versus* oposición», la justicia entre «justo *versus* injusto», el arte entre «bello *versus* monstruoso», la economía entre «posesión *versus* no posesión»—, sin embargo, la sociedad no dispone de un sistema efectivo

189. *Ibíd.*

190. Ésta es la enunciación del principio de precaución que nos ofrece Ramón Ramos, apoyándose en O. Godard, en «El retorno de Casandra: modernización ecológica, precaución e incertidumbre», en J.M.ª García Blanco y P. Navarro (editores), *¿Más allá de la modernidad?*, *opus cit.*, 404, 406.

191. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986.

192. *Ibíd.*, 220.

que discrimine entre «*seguro* versus *peligroso*»; la sociedad, por tanto, *no* genera *suficiente* resonancia sobre los riesgos manufacturados en el nivel global. Al mismo tiempo, estos riesgos globales tienden a sobrecargar las propias capacidades para resolver problemas de cada sistema. Debido a que la diferenciación funcional implica una pérdida de redundancia entre los subsistemas, pudiera ocasionar reacciones en cadena incontroladas en los otros subsistemas, como ha ocurrido con el SIDA, con el accidente nuclear de Chernobil o con las «vacas locas». Cada sistema intenta resolver *el* problema social como *su* problema específico, es decir, la sociedad moderna genera *demasiada* resonancia a los riesgos manufacturados dentro de cada sistema. El discurso sobre el *miedo* (*Angst*),[193] a los riesgos globales manufacturados socialmente, expresado por los viejos y por los nuevos movimientos sociales, es un substituto, irreductible funcionalmente, de las cosmovisiones holistas, puesto que atraviesa las líneas divisorias, los límites, que separan a los distintos sistemas sociales, generando una resonancia global que va más allá de las fronteras nacionales o civilizacionales.

A modo de conclusión

Después de haber visitado todos estos etno-paisajes o estas distintas provincias de la realidad, quizás alguien se plantee, no sin fundamento, la pregunta de si el esquema rígido antecede históricamente al esquema flexible, y lo cierto es que la respuesta no es fácil. Cierto que las sociedades tradicionales se dotaron de un esquema rígido cercano a la posición naturalizada del «orden del mundo», mientras las sociedades modernas han construido un esquema clasificatorio con fronteras mucho menos inevitables, pero esto no significa, de ninguna manera, que un esquema (el flexible) haya ganado la partida, egiptianizando al otro (el rígido) o viceversa. La «disputa en torno al límite», por re-dibujar los límites de la realidad social, continúa. Desear librarse de la rigidez no significa pretender una estructura amorfa e insípida sino formas que pu-

193. *Ibíd.*, 237-249; E. Drewermann, *Die Spirale der Angst*, Friburgo, 1991.

dieran ser adecuadas en un determinado momento pero que no son permanentes; algo que puede asumir una variedad de diferentes formas o cambiar de una a otra y vuelta a empezar. Entonces, uno se interesaría no tanto en la naturaleza estática de las «cosas» sino en el elenco de sus naturalezas potenciales. Se trataría de disponer de la suficiente rigidez que ofrezca contexto, significado y seguridad y de la suficiente flexibilidad para permitir el cambio, la improvisación, la aventura y la esperanza.[194] Tenemos una necesidad de dibujar líneas que garanticen un cierto orden, un mundo sin líneas es un mundo caótico, pero incluso el diccionario, el mapa, el museo y coextensivamente todas las clasificaciones de las que somos responsables, se hacen y rehacen con el objeto de incluir nuevas distinciones que cambian nuestra percepción de la realidad y, por tanto, la realidad misma. «Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella»,[195] porque «somos a cada instante aquellos que separan lo ligado o ligan lo separado».[196]

Procedencia de las figuras

Figura 1: M.C. Escher, *Estampas y dibujos*, Taschen, Colonia, 2002, 35.
Figura 2: E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1991, 99.
Figura 3: E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1991, portada.
Figura 4: M.C. Escher, *Estampas y dibujos*, Taschen, Colonia, 2002, 69.
Figura 5: M. Paquet, *Magritte*, Taschen, Colonia, 2002, 59.
Figura 6: M.C. Escher, *Estampas y dibujos*, Taschen, Colonia, 2002, 67.

194. E. De Bono, *The Mechanism of Mind*, Harmondsworth, 1968, 205.
195. G. Simmel, «Puente y puerta», en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 31.
196. *Ibíd.*, 29.

DEL DESCENTRAMIENTO DE LAS COSMOVISIONES AL DESCENTRAMIENTO DEL SUJETO: LAS MÁSCARAS DEL *SELF* EN LA MODERNIDAD

> Elegir es el destino inescapable de nuestro tiempo.
>
> A. MELUCCI

> Al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: contingencia.
>
> ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

> El hombre quiere más de lo que puede, esto al menos es verdad.
>
> F. HÖLDERLIN

El objeto de análisis de este capítulo se centra en el individuo y más concretamente en las diversas formas en que éste se expresa a partir de esa primera modernidad representada por la Reforma protestante. La verdad es que existen toda una serie de conceptos que expresan al individuo[1] en ciertos momentos y que conviene tener en cuenta, así, el concepto de *persona*, procedente de la Antigüedad, se refiere a la máscara[2] que llevaban puesta los actores, en donde confluyen, por una parte, las intenciones del actor y, por otra parte, las exigencias y opiniones del ambiente, por tanto, los seres humanos son personas en cuanto son portadores de máscaras a través de las que no meramente se presentan sino que representan. La comunicación es representación de papeles, posiciones, ideas, costumbres, etc. Con la introducción del nombre de *sujeto* (*sub-iectum*), se menta aquello que está en la base de sí mismo y de todo lo demás. El

1. Ver la excelente compilación de J.V. Arregui *et al.*, *Concepciones y narrativas del yo*, *Thémata. Revista de Filosofía*, 22 (1999), 17-31, en donde se esbozan las diversas diferenciaciones y metamorfosis del *Self*, del Sí mismo.

2. Ver el trabajo de J. Choza: «Las máscaras del sí mismo», *Anuario Filosófico*, 26 (1993), 375-394.

ser humano pierde su objetividad que pasa a los sujetos. En el fondo de esta iniciativa teórica está el nuevo «liberalismo» del siglo XVIII, que utiliza la figura de un individuo validador de sus propios intereses, sentimientos, metas, etc., para introducirse en el eje de empuje histórico entre las viejas disposiciones de los estamentos y de sus relaciones clientelares, de las casas y de las cortes, de las iglesias y de las sectas. Nietzsche y, más recientemente, Derrida, han puesto de manifiesto cómo los centros teológicos, políticos y epistemológicos, que han servido como referencias privilegiadas de sentido, son objeto de un descentramiento, de una diferenciación, la conciencia colectiva aparece diferenciada, fragmentada. Tampoco son ya la conciencia o el yo, como instancias fundamentadoras, las que configuran la realidad, puesto que al lado de la conciencia está el inconsciente y al lado del yo están el ello y el superyo. El individuo moderno aparece como una *unidad múltiple*. El individuo aparece *descentrado* como el correlato de unas instancias *internas* —el yo, el ello, el superyó para Freud, el *animus* y el ánima para Jung—, y de otras *externas* que configuran las representaciones, las imágenes, los patrones que proceden del entorno social. La conciencia y su correlato dinámico, el yo, ya no son aquellas instancias centrales en que se funda la realidad, sino instancias al lado de otras instancias asimismo relevantes.

Este proceso ha sido muy bien analizado, desde una perspectiva sociológica, por Georges Herbert Mead, profesor de la Universidad de Chicago de 1894 a 1931. Mead, en su texto *Mind, Self and Society*, de 1934, introduce una batería de interesantes conceptos que van a permitir desarrollar fructíferamente una de las más interesantes perspectivas de análisis sociológico; entre su elenco conceptual está el concepto de *Sí mismo* (*Self*) —concepto éste anclado asimismo dentro de la larga tradición del idealismo alemán— que va a fungir como esa unidad múltiple, esa instancia de mediación donde confluyen el *mí*, el aspecto convencional o conjunto organizado de actitudes de los demás que uno conscientemente y responsablemente asume, y el *yo*, aspecto creativo que hace surgir al «mi» y al mismo tiempo da una respuesta imprevisible a ese «mi», al conjunto de actitudes internalizadas de los demás.

Sin tener la más mínima relación personal ni intelectual con Mead, otro gran sociólogo europeo, Max Weber, contem-

poráneo de Mead, va a utilizar un enfoque semejante para describir el tipo ideal de individuo que sirve para caracterizar al «sí mismo», que desde *el interior* del alma (*von innen heraus*) va a ser responsable de la creación de un cosmos racional capitalista moderno en el siglo XVII en Europa occidental. La «llamada», la «vocación», como procedimiento intramundano de verificación de la fe en la vida práctica, que procede del interior de cada uno/a, se va a manifestar para Weber, Sombart y Troeltsch como un «pacto con Dios», en esa afinidad histórica que se da entre economía y religión en los orígenes del capitalismo, mientras que la misma «vocación» va a llevar a una buena parte de los personajes (por ejemplo, Adrian Leverkühn, el Doktor Faustus de la modernidad avanzada) de Thomas Mann, en la estela de Goethe, a un «pacto con el diablo», cuyas consecuencias, en ambos casos, tanto para los que queriendo el bien producían el mal, como para los que queriendo el mal producían el bien, se harán visibles en la «quiebra burguesa», tanto del «último hombre», del «especialista sin espíritu, del gozador sin corazón» del final de *La ética protestante* de Weber como de Thomas en *Los Buddenbrook* de Th. Mann, donde el dinero se ha convertido en substituto técnico de Dios.

La modernidad avanzada de finales del siglo XIX y del siglo XX, la de las metrópolis como Londres, París, Berlín o Nueva York, y que Georg Simmel ha analizado en su extraordinario artículo «Las metrópolis y la vida mental», de 1907, ya no acoge al puritano-burgués, expresión de la protomoderna afinidad electiva que intuyó Weber entre religión y economía, sino al *urbanita*, a ese *self* dirigido *desde fuera* que adoptará varias formas. Entre ellas, aparecerá como «hombre masa», y así lo pone de manifiesto J. Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, y E. Jünger en *El trabajador*, o el director de cine alemán F. Lang en su film *Metrópolis*.

La modernidad de la «producción» deja paso a la modernidad del «consumo», de los grandes almacenes, como el KaDeWe (*Kaufhoff des Westens*) de Berlín o en *Los Pasajes* comerciales de París, en donde la gran ciudad, la neurastenia y el tedio encuentran su tipo ideal en el *flaneur*, tematizado por E.A. Poe, Ch. Baudelaire y W. Benjamin. Al mismo tiempo, el crecimiento de la economía monetaria corre paralelo al desarrollo de la burocracia; monetarización y burocratización

de las relaciones sociales son dos caras de un mismo fenómeno: la proletarización psíquica que describen con distintos énfasis: Weber en *Escritos políticos* y en *Economía y sociedad*, Kafka en *El proceso*, *El castillo* y en *La colonia penitenciaria* y Orson Wells en *El Proceso*.

Ulrich, el «hombre sin atributos» de R. Musil, representa otro perfil de ese individuo de posibilidades que aparece como tipo ideal del contrato social liberal que más tarde quedará inmortalizado por J. Rawls en la república procedimental liberal con un yo sin límites de posibilidades.

Entre esa orientación protomoderna dirigida *internamente* y la otra orientación tardomoderna dirigida *por los otros* que han esbozado ideal-típicamente Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y Riesman en *La muchedumbre solitaria*, se van a producir las diversas metamorfosis del Sí mismo que hemos mencionado.

El personaje característico de nuestro tiempo, un tiempo que adquiere sus contornos orientados hacia el futuro ya a finales del siglo XVII,[3] es un ser humano capaz de escoger, decidir y crear, que aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual.[4] Elegir es ese imperativo ineludible del que no podemos escapar. Hoy, tenemos que escoger hasta el propio Dios,[5] antes era él el que nos elegía, incluso como pueblo. La individualización, en este sentido, significa que la biografía personal es arrancada de determinaciones dadas y es situada en manos del individuo, dependiente de sus decisiones. Las biografías devienen así *auto-reflexivas*, ya que no son socialmente prescritas sino individualmente elegidas y cambiadas. Pero, del hecho de que el individuo se haya auto-infinitizado, convirtiéndose en Dios para sí mismo, al precio de haber «pactado con el diablo», como tan bien han puesto de manifiesto Goethe y Mann en la metamorfosis moderna de

---

3. Ver el excelente trabajo de Reinhart Koselleck: «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung», en *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 150-177.

4. U. Beck y E. Beck-Gernsheim han desarrollado ampliamente esta idea en *Individualization*, Londres, 2001. Ver también el texto de U. Beck: «Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política», en A. Giddens, W. Hutton, 2000, 233 y ss.

5. Sobre la cosmovisión politeísta moderna ver el trabajo de J. Beriain: *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, 2000.

Prometeo en Fausto, no se debe inferir que hayamos acabado con el destino en cuanto tal. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social. Del paso de la «fortuna» medieval al «riesgo» moderno no se ha producido un «nuevo» mito social. Sencillamente, se ha pasado del destino *dado* metasocialmente, Dios, la naturaleza, al destino *producido* socialmente, como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de *nuevas incertidumbres, pero esta vez manufacturadas socialmente.*[6] Lo relevante, sociológicamente hablando, es cómo aparece este destino colectivo institucionalmente configurado en el contexto vital de la gente en una sociedad individualizada. Podríamos decir que el espejo cóncavo que refleja la cosmovisión descentrada moderna se ha cuarteado sin hacerse añicos, y que cada fragmento produce su propia perspectiva total, sin embargo, la superficie del espejo con su miríada de pequeñas fisuras es incapaz de producir una imagen unificada;[7] en este sentido, vivir nuestra propia vida significa que las biografías corrientes se convierten en biografías que hay que escoger, biografías de «bricolaje», biografías de riesgo, a veces rotas o descompuestas. Como constata Ulrich Beck, en la medida en que la gente se libera de una serie de ligámenes y privatiza toda una serie de nuevos proyectos vitales se produce un doble efecto.[8] Por una parte, al devenir las

---

6. A. Giddens, 1991, 122. A. Giddens en *Beyond Left and Right*, Londres, 1994, Introducción, propone el término: «*incertidumbre manufacturada*». U. Beck también ha abundado al respecto en: «World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertenties», *Theory, Culture and Society*, vol. 13, 4 (1996). Es interesante la respuesta de Jeff Alexander y Philip Smith, «Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse», *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 28, 4 (1996). En la perspectiva luhmanniana ver J.M.ª García Blanco, «Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas», en E. Lamo de Espinosa, J.E. Rodríguez Ibáñez, *Problemas de teoría social contemporanea*, Madrid, 1993, 478 ss. Ver como síntesis de la discusión la compilación de J. Franklin (edit.), *The Politics of Risk Society*, Londres, 1998. Una muy valiosa reconstrucción de las diferentes semánticas del riesgo se encuentra en: R. Ramos: «Prometeo y las *Flores del Mal*: El problema del riesgo en la sociología contemporánea», en R. Ramos y F.J. García Selgas (editores), *Reflexividad, riesgo y globalización*, Madrid, 1999, 249 y ss. Ver asimismo sobre el concepto de destino en las sociedades modernas: E. Gil Calvo, *El destino*, Barcelona, 1995, 94 ss. Gil Calvo se pregunta si a esto lo podemos llamar progresión o regresión, pienso que quizás podamos llamarlo *retroprogresión*.

7. Ver esta idea en el artículo de Z. Bauman: «Searching for a Centre that Holds», en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (edits.), 1995, 140-155.

8. U. Beck., *Risikogesellschaft*, Frankfurt, 1986, 216.

formas de percepción privatizadas, los horizontes temporales de percepción se estrechan más y más, hasta el caso límite en que la historia se encoge en torno a un presente eterno, en donde se pone de manifiesto que los niños tienen dificultades para reconocer los contextos vitales de sus padres y mucho más los de sus abuelos. Por otra parte, aumentan los constreñimientos que configuran la propia biografía, precisamente, a través de nuevas condiciones institucionales. De hecho, «los individuos *liberados* se convierten en *dependientes* del mercado de trabajo y con ello también en dependientes de una formación escolar, en dependientes del consumo, en dependientes de las regulaciones y providencias típicas del Estado social, de las planificaciones del tráfico, de las ofertas de consumo, de las posibilidades y modas de la atención médica, psicológica y pedagógica»,[9] así como de lo que Adorno y Horkheimer llamaron «industria cultural»[10] que manufactura el gusto orientado al consumo de masas. En una sociedad diferenciada funcionalmente, todo individuo ha de poder tener acceso a cualquier sistema funcional —económico, político, jurídico, etc. Todo sistema funcional incluye a la totalidad de la población, pero sólo en lo tocante a aquellos fragmentos de su modo de vida que resultan relevantes para la función de que se trate.[11] En lugar de los vínculos y formas sociales tradicionales (clase social, familia pequeña), aparecen instancias secundarias que determinan la biografía del individuo y que, a contracorriente de la capacidad de decisión individual, la cual se impone como forma de conciencia, lo convierte en juguete de modas, relaciones y mercados.[12] A pesar de, o debido a, las directrices institucionales y la inseguridad, a menudo incalculable, nuestra vida está condenada a la actividad; si uno tiene una vida propia, el fracaso también es propio. Es en esta indeterminación existente entre la liberación y la dependencia donde se sitúa la *ambivalencia moderna o la modernidad ambivalente,*[13] como apuntará Zigmunt Bauman en la línea de Simmel.

---

9. *Ibíd.*, 219.

10. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *La dialéctica de la ilustración*, Madrid, 1996.

11. Ver el desarrollo de esta idea en N. Luhmann: *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, 1981, 25 y ss.

12. U. Beck, *opus cit.*, 211.

13. Ver la idea de producción social de la ambivalencia en el texto de Z. Bauman: *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991.

1. La idea de «llamada» en la ascética protestante

En *La ética protestante*, Max Weber, implícitamente, despliega un discurso que podíamos llamar de «fortalecimiento» del *Self* que va a influir en muchos de sus trabajos, así como en sus interpretaciones de lo que él considera crisis de la sociedad y la política modernas. Aunque Weber raramente menciona explícitamente la palabra *self*, sin embargo, analiza los procesos de disciplina del *Self*, a través del concepto puritano de *llamada* y de educación carismática, que van a contribuir al despliegue de «roles» como el científico, el político, el empresario y el líder carismático. La importancia de la «llamada»[14] radica, no tanto en su primera acepción, orientada por la elección del propio destino en perspectiva religiosa, sino en su inserción intramundana que sitúa al individuo como un instrumento, como un vehículo único, para el dominio de un mundo racionalizado: «En el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su *llamada-vocación*».[15] Esta es la solución de la ascética protestante en medio del conflicto existente entre la innovación y la creación, por una parte y, la conformidad a la tradición, por otra parte.

El protestantismo ascético «crea el "alma" apropiada para el capitalismo, el alma del "hombre de vocación"».[16] La idea de «deber en la llamada» aparece en la vida del puritano de finales del siglo XVII como los fantasmas comparecían en las creencias religiosas previas. Para Weber hay una primacía de la voluntad, religiosamente inducida, sobre el deber ético racional, tal como aparece en Kant, pero, ¿cuál es el origen de esta «llamada»?[17] Tiene un primer origen bíblico,

---

14. Charles Taylor ha puesto de manifiesto la importancia del concepto de «llamada», procedente de la ascética intramundana protestante, en la conformación de la identidad moderna occidental (ver su obra: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989, 375).

15. W. Schluchter, «The Paradox of Western Rationalization», en G. Roth y W. Schluchter, *Max Webers Vision of History*, Berkeley, 1979, 29-30. Sobre la conformación de la primera personalidad occidental moderna por la revolución en las convicciones que comporta la influencia de la ascética intramundana protestante ver el excelente trabajo de H. Goldman. *Max Weber and Thomas Mann. Calling and Shaping of Modern Self*, Berkeley, 1985.

16. M. Weber, «Antikritisches zum «Geist», *Die protestantische Ethik*, vol. 2, Hamburgo, 1972, 167-168.

17. Me sirvo aquí de la descripción que hace H. Goldmann en *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of Modern Self*, Berkeley, 1985, 35 y ss.

codificado por muchos, incluido Santo Tomás, según el cual las «inclinaciones» humanas hacia una u otra esfera de actividad no son sino obsequios de la gracia dentro de una sociedad humana dividida en herencias producto de la Providencia divina. Un segundo origen precristiano, afincado en los clásicos, codificado por Cicerón en De *Officiis*, y compartido por humanistas como Petrarca, Erasmo y Vives, enfatiza el papel del descubrimiento del propio carácter y el talento (*ingenium*) nativo de uno así como la cultivación de las propias aptitudes dentro de diferentes disciplinas. El tercer origen fue griego o helenístico, con connotaciones medicas y psicológicas, derivado de Platón, Aristóteles, Hipócrates y Galeno, siendo codificado por Marsilio Ficino, apunta, como la teoría humanista, a las inclinaciones de los individuos más que a la distribución de los talentos en las diferentes esferas.

Con la Reforma se producen una serie de cambios profundos que comienzan cuando Lutero separa la noción de vocación de la ética humanista bajo el argumento de que tanto la «llamada temporal» como la llamada religiosa proceden de Dios. Nuestra vocación así es *ordenada* (por Dios), no *seleccionada*. Así lo pone de manifiesto Weber: «Es evidente que en la *palabra* alemana "profesión" (*Beruf*), como quizás más claramente en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por Dios. Este sentido religioso de la palabra se revela con nitidez tanto mayor cuanto más nos fijamos en ella, en cada uso concreto. Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas cultas, se ve en primer término que los pueblos predominantemente católicos carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llamamos *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de un campo delimitado de trabajo), como careció de ella igualmente la antigüedad clásica, mientras que existe en todos los pueblos predominantemente protestantes. Se muestra además que esa existencia no es debida a una peculiaridad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo, la expresión del "espíritu popular germánico"), sino que en su sentido actual la palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia (sobre todo la de Lutero), y no

del espíritu del texto original, sino precisamente del *espíritu del traductor*».[18]

Como Weber escribió algo más tardíamente en *Economía y sociedad*, en el cristianismo temprano faltó una noción específica de «dignidad» del trabajo. El trabajo deviene una actividad honorable mucho más tarde en los monasterios católicos como un medio fundamental de ascetismo. El monje ha sido el primer «hombre de llamada».[19] Pero, a pesar de que la noción de *vocatio* existió entre los católicos, no fue una disciplina para todos los creyentes, ya que significó específicamente la llamada a la vocación religiosa para el monje y el sacerdote al servicio de Dios y no tuvo relación con ninguna tarea *mundana*. Pero, según Weber, con la traducción de la Biblia que realiza Lutero, la llamada se sitúa en medio de la actividad intramundana y conlleva una santificación de la conducta y, coextensivamente, la salvación. Lutero tradujo dos conceptos griegos diferentes como *Beruf*, la *klesis* paulina, en el sentido de llamada a la salvación, concepto éste puramente religioso, y también las palabras *ponos* y *ergon*, que significan trabajo. Él conecta así el ámbito sagrado y el ámbito profano. Para Weber la innovación crucial radica en que «el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Esta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez engendró el concepto de "profesión" en este sentido».[20] Reconociendo la extraordinaria importancia que conlleva esta labor de interpretación creativa del texto bíblico, introducida por Lutero, sin embargo, Weber va a situarla como una concepción emocional de la fe[21] frente al mayor grado de racionalización ética alcanzado por el calvinismo. Para Weber, el prototipo moderno de llamada está representado en el calvinismo y en las principales sectas del protestantismo ascético —pietismo, metodismo y baptismo (incluyendo a los menonitas y a

---

18. M. Weber, *La ética protestante* en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, vol. 1, 1983, 57-59, así como las notas 1 y 2 donde Weber procede a realizar una exégesis histórico-filológica extraordinaria de la palabra. Los subrayados son míos.
19. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1978, 916.
20. M. Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, 1983, 63.
21. *Ibíd.*, 81.

los cuáqueros). El punto de partida se sitúa en el dogma de la predestinación,[22] según el cual existe una libertad absoluta de Dios para elegir salvar o no hacerlo, más allá del poder, de la culpa o de los méritos humanos. «Con su patética inhumanidad, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita *soledad* interior del individuo. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle, ni el predicador..., ni los sacramentos..., tampoco la iglesia..., ni tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos.»[23] Sólo el *libre examen* es el baremo crítico que permite determinar el «estado de gracia». La relación con Dios para el creyente puritano se plantea como un servicio —él no es sino un instrumento *ad mayorem Dei gloriam*— más que como mera obediencia. Las buenas obras no son sino medios para alejar el miedo de la condenación. El triunfo ascético de este nuevo *self* supone una descarga de la angustia ante la indeterminación real de la salvación, al adquirir la *certeza subjetiva* de la gracia, por medio de la *comprobación* (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica.[24] Pero, todo esto sería imposible sin esa *tensión interna extrema* que se da en medio de la dualidad: este mundo / el otro mundo (*innerweltlich/jenseitsweltlich*), algo que sólo se da históricamente en la ascética intramundana del protestantismo. La santificación del trabajo, el «vivir para trabajar» moderno se contrapone al «trabajar para vivir» de la tradición. Aquí se contraponen los modelos de Benjamin Franklin y de Jakob Fugger. Todo estaba orientado hacia la libre gracia de Dios y el destino ultraterreno; «la vida terrenal era un valle de lágrimas

22. El dogma de la predestinación no es sino la específica forma por medio de la cual Calvino afronta los efectos secundarios de la protocaída (el pecado original por cuanto originante de consecuencias reales) de Adán en el paraíso. En la ascética protestante, «el mundo, como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo» (M. Weber, *Economía y sociedad*, México, D.F., 1978, 438).

23. M. Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, 1983, 82-83.

24. *Ibíd.*, 95-96.

o sólo una travesía. Pero, precisamente por ello se puso un desmesurado acento en *ese ridículo*[25] *tramo de tiempo* y en lo que sucediera durante él, casi en el sentido del dicho de Carlyle: "debieron transcurrir milenios antes de que vinieras a la vida, y otros milenios aguardan callados a lo que tu vas a empezar con esta vida tuya"».[26] Sociológicamente hablando, en los términos de W.I. Thomas, podemos decir que una causa no verdadera *a priori* como el sentirse subjetivamente salvado, produce una consecuencia verdadera, la racionalización de la conducta llevada a cabo por un *self* fuerte que opera según convicciones internas. Esta actitud antimágica, por cuanto que opera como fermento desencantador del mundo, sin embargo, paradójicamente, produce la magia que transforma «viejos» hombres en hombres «nuevos».

El interés por las prácticas del *self* no es nuevo en la cultura alemana. Ya en el siglo XVIII, el debilitamiento de las prácticas religiosas formales y de la creencia cristiana, sobre todo entre los intelectuales, como fuentes de ideales y modelos para la configuración de la identidad y guía para la acción, conduce a la generación de técnicas y códigos no-religiosos para configurar y legitimar el *self*, así, las concepciones kantianas del derecho moral y la personalidad, el *ethos* de la «formación» (*Bildung*) o autocultivación a través de la erudición, el ideal de la *Kultur*. En palabras de Norbert Elias, «la legitimación de la intelectualidad de la clase media (alemana) del siglo XVIII era su autoconciencia y su orgullo residía allende la economía y la política en eso que, por ese motivo, se llama en alemán, *lo puramente espiritual* (*Das rein Geistige*), en la esfera de los libros, en la ciencia, la religión, el arte, la filosofía y en el enriquecimiento interior, en la «formación» del individuo, principalmente a través del libro, en la personalidad».[27] Humboldt sería el representante arquetípico de esta posición; frente a la autoperfección

---

25. Véase el paralelismo entre la posición weberiana y la shakesperiana apalabrada por Macbeth: «El mañana y el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte... ¡Extínguete, extínguete, fugaz antorcha!... ¡La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se acuerda más..., *un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa*!».

26. M. Weber, *opus cit.*, 429.

27. N. Elias, *El proceso de la civilización*, México D.F., 1978, 76.

por la "formación"[28] humboldtiana, Weber postulará una autoafirmación ético-religiosa que expresa la «llamada». En el siglo XIX, sin embargo, las nuevas técnicas que ayudaron a conformar y equipar las individualidades burguesas para la vida y los roles demandados por la nación, la cultura y la clase, fueron seriamente debilitadas y persistentemente desafiadas por las presiones de una sociedad capitalista desarrollándose rápidamente.[29] Nietzsche criticó la servidumbre hacia las lecciones de la historia; Simmel avisó sobre la aplastante ocultación de la «cultura subjetiva» por la «cultura objetiva»; Troeltsch apuntó que la sociedad estaba transformando los valores impersonales por los señores personales; y Thomas Mann captó el paso de la *Kultur* a la *Zivilization*. Todos ellos ponen de manifiesto su preocupación en torno a este problema. El enfoque de Weber es también una respuesta a las presiones del racionalismo capitalista y al cercenamiento de las prácticas e ideales burgueses originarios. El propósito de las prácticas del *self* que Weber propone para la Alemania moderna se basa en la generación de poder, en el *fortalecimiento del self* para la innovación y el dominio en un mundo racionalizado. En su proliferante disciplina, la racionalización, crecientemente, reduce la significación del carisma y la acción individualmente diferenciada.[30] Mientras Foucault argumenta que el *self* está conformado *por* relaciones de poder que penetran las instituciones y las prácticas sociales, Weber pretende conformar el *self para* el poder y generar un *self con* poder. Según Foucault, este tipo ideal weberiano que actúa racionalmente y regula su acción con arreglo a principios elegidos por él mismo debe renunciar a una parte de sí mismo. Foucault se pregunta por el precio[31] que el individuo tiene que pagar por crear tal cosmos racional. Pero, en la argumentación weberiana el énfasis no está tanto en los mecanismos de «totalización de la vigilancia y la autodisciplina» (Foucault) o en el «autocontrol de los afectos» (Elias) sino en el balance neto que aúna a hombre, trabajo y destino en los albores de la modernidad occidental. Es Nietzsche quien media en

28. Ver el concepto de *Bildung*, elaborado por R. Vierhaus, en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (editores), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, 1972, 520.
29. W. Sombart, *El burgués*, Madrid, 1972, 352.
30. M. Weber, *Economía y sociedad*, México D.F., 847 y s.
31. Ver M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, 1990, 46-47.

la preocupación weberiana por el poder. Nietzsche creyó que «el instinto fundamental de vida... tiende a *la expansión del poder*».[32] «Algo viviente desea liberar su energía —la vida en sí misma es *voluntad de poder*».[33] Para Nietzsche esta voluntad es natural, innata, instintiva, mientras para Weber, la voluntad de poder no es natural ni está encarnada en la aristocracia, más bien está enraizada usualmente en específicas prácticas sociales y culturales, usualmente religiosas, cuyos portadores son «virtuosos»[34] que conforman una religiosidad de élite. Este poder no se encuentra en técnicas o en un tipo de racionalidad *externa* al *self* ni mucho menos en la tentación de los otros o en la esclavitud del deseo personal sino en un modo de poder encontrado y generado *en el interior* del *self*. En este sentido, tampoco la conciencia de clase fortalece al individuo sino que lo hace dependiente de una instancia externa.

Occidente precisa, a juicio de Weber, nuevos medios de autodominio que para él estarían contenidos en una nueva *metafísica individualista*[35] o en una *metafísica del heroísmo humano dirigida por una voluntad fáustica*, como acertó a proponer Paul Honigsheim, alguien que conocía muy bien a Weber: «Max Weber se empeñó en una lucha a muerte contra cada Institución, Estado, Iglesia, Partido, Fundación, Escuela..., es decir, contra toda estructura supraindividual de cualquier tipo que reclamase entidad metafísica o validez general. Amaba a cualquier hombre, incluso a un Don Quijote que buscase, contra la injustificada pretensión de una institución cualquiera, afirmarse a sí mismo y al individuo como tal. Gradualmente tales hombres se acercaron a él automáticamente; en efecto, el «último héroe humano» les atraía a su círculo ejerciendo un poder realmente mágico... En aquellos días este arquetipo de todos los

---

32. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, G. Colli, A. Montinari (editores), vol. 3, Berlín, 1988, 583.

33. F. Nietzsche (1988), *Más allá del bien y del mal*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, G. Colli, A. Montinari (editores), vol. 5, Berlín, 1988, sección 3, 27.

34. Ver esta idea desarrollada por M. Walzer en su extraordinario texto: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1965, 1-2, 27-29, 57-59, 63, 66, 92-94, 97-101, 103-104. Estos virtuosos constituyen una élite de líderes, «liberadores providenciales», «revolucionarios racionales» que pretenden corregir los usos perversos del poder ejercido por la Iglesia institucionalizada y por los príncipes, algo que surgirá con el espíritu de la Reforma.

35. H. Goldman, «Weber's Ascetic Practices of the Self», en H. Lehmann, G. Roth (editores), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, 1987, 165.

archiherejes reunió a su alrededor una verdadera horda de hombres cuyos rasgos más distintivos, quizá sin saberlo ellos mismos, residían en el hecho de que todos ellos eran, de una manera u otra, por lo menos *outsiders*, si no algo más».[36] Este nuevo *poder interior* (*von ihnen heraus*) opera frente a la tradición, pero también frente a la propia racionalidad, que pretendía dominar el mundo y ha acabado dominando asimismo al hombre. Este poder no es el poder que opera «desde fuera», no es el poder de la técnica, el poder que emana de las fuerzas de producción, como apuntara Marx, sino aquel que *procede del interior del alma humana*. Este individuo innovador arquetípico, este «hombre de vocación», esta «personalidad occidental», como aparece en su sociología de las religiones universales, o este «político y científico con vocación», como Weber lo llama en sus últimos escritos,[37] es el portador de un poder enraizado en el triunfo ascético sobre el *self* natural a través de una *doma del alma* (*Zähmung der Seele*), capaz de afrontar la misión o tarea interior. El resultado de la sujeción a la «llamada» representa la transformación del *self* natural en una «personalidad». Este «*self* fuerte», podíamos llamarlo contrasocializado sin temor a equivocarnos, actúa frente a la acomodación o ajuste a la burocracia —verdadera parcialización del alma—, tanto de los que deciden como de aquellos afectados por tales decisiones y, por tanto, tiene consecuencias revolucionarias para el sistema social existente.[38] En este sentido, Weber pretende devolver las creaciones a su creador, el hombre, a través de un renacimiento secular de la «llamada». La «personalidad total» constituye «una unidad de estilo de vida regulada "de dentro a fuera" (*von innen heraus*) por algunos principios centrales propios».[39] Para Weber, convertirse en una personalidad requiere una unificación jerárquica del *self*, requiere un impulso hacia la unidad desde dentro

---

36. P. Honigsheim, «Der Max Weber-Kreis in Heidelberg», en *Kölner Vierteljahreshefte zur Soziologie*, vol. 4, 1925, 271-272. Citado en A. Mitzman, *La jaula de hierro*, Madrid, 1976, 16.

37. F.H. Tenbruck afirma que: «No puede existir la más mínima duda de que *Ciencia como vocación* representa la auténtica herencia de *La ética protestante*, en la medida en que tal ensayo nos muestra al genuino puritano de la *La ética...*» («Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened», *Zeitschrift für Soziologie* 3 [1974], 318).

38. Ver esta idea en W. Mommsen, «Personal Conduct and Societal Change», en Whimster y Lash (eds.), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Londres, 1987, 35-52.

39. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, vol. 1, 1983, 423.

y moviéndose hacia fuera desde un centro que el individuo ha alcanzado por sí mismo. La persona debe convertirse en una «unidad sistemática», en una «totalidad», no sólo en una combinación de cualidades particulares útiles.

La idea del carácter ascético del moderno trabajo profesional no es nueva. Ya Goethe en los *Años de aprendizaje* y en la muerte que dio a su Fausto, nos señala este motivo ascético del estilo de vida burgués, en el que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa y que, por tanto, «acción» y «renuncia» se condicionan recíprocamente de forma inexorable en el mundo de hoy.[40] Esta explosión del laico profesionalizado a partir del monje, para Goethe, significaba un adiós a una época de humanidad bella y plena. «El puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo.»[41] Lo que para el puritano fue una opción, para nosotros es un «destino inescapable». Ya en el siglo XIX se hace manifiesta la ruptura de ese poderoso cosmos del orden económico moderno, aferrado a las condiciones técnicas y económicas de producción mecánico-maquinista, con la ética que le había proporcionado una legitimación sociorreligiosa. La diferenciación entre lo sagrado y lo profano se hace patente, ya que «el destino» ha convertido el «manto liviano de la ética» en una «férrea jaula» económico-burocrático-funcional. Si «ellos (nuestros padres) construyeron para nosotros una casa segura —así se manifiesta Weber en un *Referat* de 1893— y fuimos invitados a sentarnos y a sentirnos cómodos allí», ahora tal casa se ha convertido en una «jaula de hierro» —afirma ya en 1904.[42] Así como Weber observa, al final de la *Ética protestante*, el advenimiento del «utilitarismo instrumental» del «último hombre» (ya preludiado por Nietzsche en su Zaratustra): «especialista sin espíritu, hedonista sin corazón», como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo, así Simmel contrapone, en lo que

40. *Ibíd.*, 165.
41. *Ibíd.*
42. Así se expresaba Weber en alemán en 1893 y 1904: «Sie haben um uns ein festes Haus gebaut» (1893)... «ein stahlhartes Gehäuse» (1904).

podríamos considerar la manifestación más clara de su diagnóstico de la crisis cultural específicamente moderna, el ideal ascético de vida franciscano: *Nihil habentes, omnia posidentes* (*No tener nada* —material—, *poseer todo* —lo espiritual—) con el ideal del hombre moderno que venera el «becerro de oro», habiendo invertido los términos de la frase anterior: *Omnia habentes, nihil posidentes*[43] (*Tener todo* —lo material—, *no poseer nada* —espiritual). La posición de Dios como *motor inmóvil* viene a ser reocupada por el dinero como *perpetuum mobile*. «El dinero no solamente tiene una función, sino que es una función... *su valor substancial no es otra cosa que su valor funcional*.[44] Kenneth Burke expresa esto con una brillantez y profundidad incomparables al afirmar que el dinero funge como: «un *substituto técnico de Dios*, donde Dios representa la substancia unitaria en la que se fundamenta toda diversidad de motivos... el dinero pone en peligro a la religión, no en la forma dramática o agonística de un temperamento, sino en su forma sosegada racional, como un substituto que realiza su rol mediador más eficientemente, con más parsimonia, con menos derroche de emociones que la concepción religiosa o ritualista del trabajo».[45]

Para corroborar lo dicho, permítame el lector/a ofrecer un ejemplo tomado de la literatura donde aparece tipificada con gran claridad esta omnipresencia diabólica del dinero. Este es uno de los temas más importantes en la primera gran novela de Thomas Mann, *Los Buddenbrook* (1909), en la tercera parte, en donde Tony Buddenbrook, la desconcertada princesa de la saga comercial del mismo nombre, se pregunta sobre el verdadero significado de la palabra «arruinado», siendo consciente de que las aventuras comerciales de su marido (Bendix Grünlich) se han acabado. En ese momento todo lo que conllevaba la palabra «bancarrota» emerge de repente ante ella, todas las vagas y temerosas insinuaciones que de niña había oído se hacen realidad. «Bancarrota», algo más vergonzoso que la muerte, era realmente la catástrofe, la ruina, la vergüenza, la desgracia, la miseria, el deshonor, la desespera-

---

43. G. Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, Barcelona, 1988, 229.

44. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 175-176.

45. K. Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, 1962, 111-112.

ción.[46] «La bancarrota, o privación financiera total, es vivida como la pérdida total de valor, el fundamento axiológico cero, una relación que, por supuesto, presupone que el dinero ocupa el estatus del valor cultural paradigmático.»[47] En los términos de Weber y de Sombart podríamos decir que en el capitalismo desarrollado, el dinero se ha convertido en el fin supremo al haberse evaporado el espíritu religioso que lo retenía como puro medio. El «hombre interior», prototipo de la ascética protestante, la fuerza interior encarnada ahora en el protagonista de la saga, Thomas Buddenbrook,[48] choca con una realidad de la cual él ya no es sujeto creador sino el objeto creado. Interpreta su «rol» mecánicamente con su mujer Gerda, con su hijo Hanno y con su hermana Tony. El deseo de «representar apropiadamente» y de rechazar, más bien no admitir, la verdad del fracaso interno convierte a Thomas en un nuevo Sísifo. Sólo queda la «concha vacía de la llamada», «la guerra contra el entorno» y así, prisionero y sin esperanza, derrotado, tiende hacia la muerte. Para él la vida es ya una prisión y la muerte una liberación.[49]

2. Del «pacto con Dios», a través de la búsqueda del *daimon* personal, al «pacto con el diablo»

El «pacto con Dios» que establece el hombre de vocación de la primera modernidad occidental y que ha sido analizado previamente comienza a resquebrajarse como consecuencia de, por una parte, el proceso de racionalización de las imágenes del mundo, analizado por Weber; esto significa que las creencias religiosas se han convertido en cuestión de preferencia (elec-

---

46. Ver Th. Mann, *Los Buddenbrook*, Barcelona, 1993, tercera parte. Para la ubicación histórica de esta obra y de su saga ver la obra de P. de Mendelssohn, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, Munich, 1975, vol. 1, 259 ss.

47. Para ver la relación entre el dinero y la instrumentalización de la cultura consultar la *Filosofía del dinero*, *opus cit.*, capítulo tercero, segunda parte. Ver también el importante trabajo de Celso Sánchez Capdequí: *Las máscaras del dinero*, Barcelona, 2004, 261 y ss.

48. Ver el interesante trabajo de F. Bayón: «Los Buddenbrook y el espíritu del capitalismo», en *Estudios de Deusto*, vol. 46/1, 1998, 93-141. Del mismo autor ver: *La prohibición del amor*, Barcelona, 2004, 110-125.

49. La obra de Arthur Schopenhauer se convertirá en el alivio, según el cual la muerte es una felicidad.

ción) subjetiva como consecuencia del surgimiento de *interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida*[50] y, por otra parte, la religión institucionalizada ha sido despolitizada como resultado de una diferenciación funcional de la sociedad, que en principio ya no puede ser integrada a través de una religión política institucionalizada. Cuanto más secularizada es una sociedad más diferenciadas están la religión, la economía, el derecho y la política.[51] Como con gran acierto afirma Niklas Luhmann, reactualizando *via negationis* el *dictum* de Nicolás de Cusa que situaba a Dios como *coincidentia oppositorum*: «La religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario».[52] Como ha advertido la deconstrucción de lo sagrado realizada por Nietzsche y Baudelaire, no existe ya una tendencia socialmente condicionada a la realización de los designios divinos, ya no existe una suprainstancia que unifica el bien, lo justo, lo bello y lo verdadero. Para Weber la estructura simbólica de la sociedad moderna tardía es de tipo politeísta: «En realidad quien vive en este «mundo» (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que la *lucha entre una pluralidad de secuencias de valores*, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. El *debe elegir* a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquel Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña)».[53] En este «deber elegir» es donde se manifiesta el *imperativo herético* de la modernidad, ya que la palabra herejía procede del griego *hairein*, que significa elegir, por tanto, el destino inescapable de nuestro tiempo no es otro que elegir. Este nuevo politeísmo en el que los distintos sistemas de valores aparecen como dioses guerreros, en las «adhesiones» weberianas, se puede centrar en cuatro: el

50. Ver esta tesis weberiana en la conferencia: *La ciencia como vocación*, y en el *Excurso* del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la Religión*.

51. Ver el trabajo de N. Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, sobre todo el capítulo 4.

52. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, 2000, 125.

53. M. Weber, *Escritos políticos*, México D.F., vol. 1, 1982, 33-34.

Dios de Lutero —tradicionalismo burocrático—, el Dios de Calvino —racionalización ascética—, el Dios de Tolstoi —inmanencia mística— y el Dios de Nietzsche y Stephan George —esteticismo aristocrático y heroísmo mundano. Como ideólogo de la modernidad (así, en la parte de sus discusiones sobre la política alemana), Weber incita a la racionalización ascética calvinista frente al tradicionalismo burocrático luterano pero, en cuanto constata que el mundo creado por la racionalización ascética calvinista produce los efectos no deseados de un mundo racionalizado que monetariza y burocratiza las relaciones sociales, tiende a aglutinar los dioses de Calvino y de Lutero y lucha contra ambos desde los campos de la inmanencia mística y de la virtud aristocrática.[54] Finalmente, la desilusión, la racionalización y la sociedad de masas aparecerán para Weber como el «destino inexorable». En un mundo público tan desencantado (*entzaubert*), Weber apuesta por la búsqueda del *Daemon* de cada cual —del patrón de valores últimos de cada uno— en el ámbito privado. Aquí es donde el imperativo herético se hace imperativo ético para Weber. «*Cada uno sólo puede decidir por sí mismo "qué es para él Dios y qué es para él el diablo"* [...] *cada uno elige, dentro de ciertos límites, su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser.*»[55]

La sed fáustica de saber y poder, es decir, la convicción reiterada, como algo dado por supuesto, de la realidad de un sin-límite de la experiencia del dominio racional del mundo —ya Simmel lo había puesto de manifiesto cuando afirmó que «el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera»—,[56] es la que va a romper la concepción dualista del mundo, en medio de la cual emergió aquella tensión interna extrema que produjo la ascética protestante y llevó a la creación de una «personalidad total» *ad majorem dei gloriam*. Ya a partir del siglo XIX, *la «llamada de Dios» permanece en stand by, mientras con su agencia dinámica, el daimon y el diablo*[57] *coexten-*

---

54. Ver A. Mitzman, *La jaula de hierro*, Madrid, 1976, 173.

55. M. Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, 1982, 238.

56. «Puente y puerta», escrito recogido en la compilación de artículos de G. Simmel intitulada: *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986*b*, 34.

57. J.M.ª González García realiza un muy interesante análisis de lo daimónico y lo demónico en Goethe y Weber. Ver su obra, sobre la cual volveré: *Las huellas de Fausto*, Madrid, 1992, capítulo 4.

sivamente, «mantenemos una conversación y, finalmente, acabamos firmando un pacto». La racionalidad ascética queda suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como la representada por *La Fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual, los vicios individuales pueden ser en determinadas circunstancias ventajosos para la colectividad. Como ya vimos, Weber, al final de *La ética protestante*, interpreta la dinámica social última del capitalismo dentro de una mitología moderna, que extrae su gramática profunda del *Fausto* de Goethe, quien postula que el *destino* «quiere siempre el *mal* y constantemente crea el *bien*»,[58] como efecto no pretendido y no deseado. De forma invertida, con «el bien que produce el mal», en *La ética protestante*, el sentido es el mismo. El «paraíso perdido» de Milton se termina por una llamada a la acción en el mundo contraria al espíritu de *La divina comedia*. El destino, de forma no intencional, no revolucionariamente, ni con la conciencia, ni con la voluntad de un sujeto, produce este proceso, como encadenamiento de circunstancias, como acontecimiento evolutivo sin sujeto.[59]

En esta aplastante realidad que, *strictu sensu*, se revela al final, ya que «al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: *contingencia*»,[60] en ese «tramo ridículo de tiempo», como decía Weber, es donde se sitúa la tragedia de Fausto, héroe moderno que se superpone al Prometeo clásico. Si bien Prometeo era un semidiós, un titán, alguien que estaba entre lo suprahumano y lo humano, Fausto es ya plenamente humano, o quizás debamos decir sólo humano, tan humano que, como aducía Simmel arriba, «no tiene fronteras» y Goethe lo sitúa como el nuevo creador de la realidad: «¿Quién distribuye esa fila, que siempre fluye igual, animándola en modo que se mueva con ritmo? ¿Quién llama al individuo al rito universal, en donde pulsa espléndidos acordes? ¿Quién hace que el huracán de las pasiones se enfurezca? ¿Y que los rojos celajes vespertinos ardan con un sentido grave? ¿Quién siembra esas galanas flores primaverales sobre el sendero de la amada? ¿Quién en-

58. J.W. Goethe, *Fausto. Obras completas* (traducción de Rafael Cansinos Assens), vol. 3, Madrid, 1992, 1.315.

59. D. Henrich, Cl. Offe, W. Schluchter, «Max Weber und das Projekt der Moderne», en *Max Weber. Ein Symposium*, Chr. Neuss, J. Kocka (editores), Múnich, 1988, 158.

60. A. Ortiz-Osés, «La liquidación del ente», *Estudios*, 212 (2001), 54.

treteje las insignificantes verdes hojas en corona de honor para galardonar toda clase de méritos? ¿Quién afianza al Olimpo y congrega a los dioses? Pues, *la fuerza del hombre,* patente en el poeta».[61] El *ad majorem dei gloriam* suena ahora como un *ad majorem homo gloriam*. Pero el hombre (al menos el hombre moderno) no puede unificar en una totalidad de sentido las diferentes partes de la realidad. «Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las Flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno».[62] Es por esta razón que el héroe fáustico proto-moderno aparece escindido entre dos almas gemelas,[63] he aquí el drama de nuestro jánico protagonista. Era difícil encerrar en un solo personaje, el protagonista, a los dos seres que todos llevamos dentro; por eso Goethe desdobló la personalidad de Fausto y de ese desdoblamiento nació Mefisto. Fausto es el hombre que aspira, que desea, que se inquieta, pero que no es capaz de actuar. Mefistófeles es la acción, pero la acción sin escrúpulos, que no repara en medios para lograr un fin. De la unión de Fausto —elemento positivo, pero pasivo— con Mefistófeles —elemento negativo, pero activo— surge la tragedia. Aunque Mefistófeles tenga la apariencia del demonio, no es exactamente el ángel caído de que nos habla la religión cristiana, sino más bien una encarnación del *espíritu que avanza negando siempre* (por falsación, diría Popper). El diablo es un crítico demoledor. Todas las sátiras, todas las burlas, las pone Goethe en boca de Mefistófeles. En sus vertiginosas correrías por el mundo, Fausto, aún dominado y arrastrado por Mefisto, no se deja nunca vencer del todo por sus tentaciones. El recuerdo del primer amor, el amor de Margarita, ha quedado dentro de él como un destello de luz

---

61. J.W. Goethe, *Fausto, opus cit.*, 1.297.

62. M. Weber se hace eco de la diferenciación de esferas culturales de valor, con carácter autorreferencial, en *Ciencia como vocación*, Madrid, 1975, 216-217.

63. J.W. Goethe, *Fausto, opus cit.*, 1.312.

purísima; y ese destello es lo que al final salva su alma. Fausto no ha asimilado por completo la perversidad de Mefistófeles, pero sí su *ansia de acción en el mundo*. Así se manifiesta Mefistófeles en el segundo Fausto: «sólo merece libertad y vida quien diariamente sabe conquistarlas».[64] La necesidad de acción, manifiesta en ese eterno caminar del caballero andante, es por lo que, finalmente, en la segunda parte del drama, Fausto se convertirá en un símbolo del humano progreso, de una racionalización sin fin. Fausto toma las riendas de Prometeo como espíritu del *ambivalente* progreso, que al principio aparecerá como inevitable y luego como sólo posible.[65] En medio de esta apertura de horizontes, impensable antes, «había que afrontar, pues, todo el problema trágico de la limitación del hombre y la hipotética posibilidad de rebasarlo por medios extraordinarios, mágicos; revisar la moral antigua y lanzar al albur dramático el naipe del superhombre»[66] y para esto Fausto firma un *pacto con el diablo*, esa agencia dinámica, intramundana, podíamos decir, de lo divino, a la cual le vende su alma mientras permanezca en este mundo. Del pacto con el Dios monoteísta del judeocristianismo hemos pasado al pacto con el *Daemon* personal (el propio arquetipo o Dios elegido), típicamente politeísta de origen griego, para arribar, finalmente, al pacto con el diablo,[67] es decir, el monoteísmo judeo-cristiano se manifiesta ahora en su lado sombrío, en las consecuencias perversas de determinados cursos de decisión y de acción.

Esto ocurre en el ámbito de la política,[68] según lo ha puesto de manifiesto Weber, y en el campo de la creación cultural, concretamente, en la creación musical, tal como aparece en el *Doktor Faustus* de Thomas Mann; al buscar al daimon creador y no encontrarlo o no saber encontrarlo por medios ade-

---

64. *Ibid.*, 1.491. En la segunda parte de Fausto aparecen los ángeles, cargados con la parte inmortal de Fausto, afirmando que: «siempre a aquel que con denuedo lucha y se afana en la vida, salvación brindar podemos», *Fausto, opus cit.*, 1497.

65. Ver el grandioso estudio de H. Blumenberg: *Work on Myth*, Cambridge, Mass, 1985.

66. Tomado de la introducción de Cansinos Assens a *Fausto* en la ed. cit., p. 1.267.

67. Esta metamorfosis está muy bien explicada en el texto ya citado de J.M.ª González: *Las huellas de Fausto, opus cit.*, 143 y ss.

68. «También todos los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo» (M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 168).

cuados, entonces la creatividad se consigue al precio de un pacto con Mefistófeles o con el «Ángel de la Ponzoña».[69] En el pacto, «el tiempo es la mercancía que Mefistófeles vende al Doktor Faustus»,[70] veinticuatro años incalculables, y por ese período le da la palabra de avivar el fuego bajo la caldera, para que pueda hacer grandes cosas y sea capaz de crear. Para Mann la regresión ya no está planteada únicamente como un problema individual sino que afecta a toda la nación alemana y, por tanto, describe la crisis espiritual de Alemania en el siglo XX. Adrián Leverkühn (A.L. en adelante), el Doctor Faustus moderno tardío manniano, representa el paradigma de cuanto se relaciona con el destino humano, el instrumento para comprender lo que llamamos curso de la vida, evolución, predestinación.[71] El destino, tanto en Goethe,[72] como en Weber y Mann, es un *a priori* sociocultural ineludible, sólo que ahora, en Mann, destino individual y colectivo se entremezclan trágicamente en la barbarie nazi; así lo proclama Serenus Zeitblom, narrador de la tragedia: «mi estado de ánimo no es más que una derivación especial del estado de ánimo que es el destino común de todo nuestro pueblo (se refiere al pueblo alemán de la primera mitad del siglo XX) y siento ciertamente ganas de proclamar que este destino encierra una tragedia sin precedentes, aun sabiendo que otras naciones se han visto también en el caso de desear la derrota de su Estado para salvar el porvenir del mundo y el suyo propio».[73] Mann y su conciencia simbólica en el *Doktor Faustus*, Serenus Zeitblom, proclaman: «*nuestra* (la de los alemanes) *obsesión es el destino*, sea éste cual fuere, aunque sea el inscrito en el cielo enrojecido del ocaso de los dioses».[74] Leverkühn y el pueblo alemán participan del mismo destino inescapable, el *haber elegido pactar* con el mal[75] para obtener un bien a todas luces efímero.

---

69. Th. Mann, *Doktor Faustus*, Buenos Aires, 1992, 571.

70. Th. Mann, *opus cit.*, 574.

71. Ver el trabajo de E. Trías: *Mann y Goethe*, Barcelona, 1978.

72. El destino es la fuerza que guía la acción y la vida de los individuos, así lo pone de manifiesto Goethe en su *Egmont*: «Cree el hombre dirigir su vida, dirigirse a sí mismo, pero en su interior más profundo es arrastrado inexorablemente por su destino».

73. Th. Mann, *Doktor Faustus*, Buenos Aires, 1992, 38.

74. *Ibíd.*, 205.

75. Sobre las conexiones existentes entre nación, pacto con el diablo y política ver el excelente trabajo de H. Goldman: *Politics, Death and Devil. Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*, Berkeley, 1992, 225-260.

Para Mann, el orden y lo demoníaco conviven en todo movimiento vital, el bien y el mal no sólo son dos potencialidades, dos posibilidades, que explican la contingencia, sino que ambas son *inevitables*, y éste y no otro es el «absolutismo de la realidad» en los términos de Hans Blumenberg.[76] La ambivalencia según la cual morir sería parte de la vida y vivir sería parte de la muerte, una vez establecido el pacto con el diablo, desaparece y se hace verdad la segunda premisa según la cual «la vida no es sino un préstamo a corto plazo de la muerte» (Schopenhauer), un «tiempo vendido» (Mann) por el que hay que pagar un alto precio. Adrian Leverkühn es un Tonio Kröger cósmico. *El viejo drama cósmico entre el cielo y la tierra se ha transformado en el corazón humano, el conflicto se ha secularizado; Dios y el diablo se han secularizado y luchan dentro del propio individuo.*[77] Así como el alma humana se ha convertido en el templo del moderno politeísmo en donde inhabitan los diferentes daimones, así también se ha convertido en el campo de batalla en donde Dios y diablo, hombre y diablo dirimen sus diferencias. Si Dios tiene la capacidad de hacer surgir lo bueno de lo malo, qué le impide hacerlo al hombre. Mann ejerciendo de Baudelaire, piensa que «el bien es una flor del mal»,[78] que el artista es el hermano del criminal y del loco, que alguien siempre ha estado enfermo y loco a fin de que no tuvieran que estarlo los demás. En su particular *descensus ad inferos*, objetivado en sus dos obras musicales maestras: *Apocalipsis cum Figuris* y sobre todo en el *Lamento del Doktor Faustus*, Leverkühn, nuestro Doktor Faustus, critica la cultura burguesa de la rutina, «la papilla humanitaria» y el conformismo y asume la *ambivalencia* de su destino como buen y mal cristiano: bueno en virtud de su arrepentimiento y porque siempre ha creído de corazón en la salvación de su alma; malo porque, según su saber, había sonado la hora de la espantosa muerte y el diablo quería y debía apoderarse de su cuerpo.

El creador de la luz y de las tinieblas, de las pulsiones buenas y malas, de la salud y de la enfermedad, se pone ante el hombre moderno en la unidad de su *ambivalencia numinosa* con una impenetrabilidad tal que, en contraste con ella, la

76. H. Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985, cap. 1.
77. Ver el trabajo de Eric Kahler: *The Orbit of Thomas Mann*, Princeton, 1969.
78. Th. Mann, *opus cit.*, 319.

concepción que separaba el bien del mal aparece como pueril y demasiado segura de sí misma, es por esta razón por lo que, para Mann, la cultura no es sino la incorporación de lo monstruoso en el culto de lo divino.[79] El mal «no es un mero accidente o privación del bien, sino la accidentación misma de lo real».[80] El mal, en forma de contigencia, es algo ontológico, radical, siempre estará con nosotros. Lo que cambian son nuestras actitudes hacia él. Erich Neumann, analizando algunas reflexiones de la tradición jasídica judía, reinterpreta de forma muy semejante a Mann el significado del mal considerándolo como algo que existe en lo divino. Dice Yavé: «Ama al prójimo como a ti mismo..., a tu prójimo..., a tu propio mal», habría que leer entonces en este versículo: «ama a tu mal como a ti mismo», y la interpretación de Neumann rezaría: «así como tú te comportas, así me comporto yo, Yavé», es decir, así como tú amas tu mal, así lo amo yo.[81] Para Mann, bien y mal se correfieren como dos potencialidades inscritas en la cultura, pero denuncia enérgicamente el afincamiento regresivo e intransigente en el mal o mejor en el mal disciplinado protagonizado por el nacionalsocialismo, denuncia la inevitabilidad del pacto con el diablo. Podemos luchar *contra* el diablo destinal, aspecto este desaconsejado por Séneca, porque al final somos arrastrados inexorablemente a pesar de nuestra oposición, podemos *pactar con el diablo* destinal, como hacen Leverkühn y el nazismo, produciendo el dolor y el sacrificio propio y el ajeno, pero, también podemos *luchar con* el destino, conocer su *modus operandi*, como apunta Weber. Thomas Buddenbrook, protagonista de *Los Buddenbrook*, pactó con Dios siguiendo la orientación pietista de racionalidad ascética, Gustav Aschenbach, protagonista de *Muerte en Venecia*, buscó, sin encontrar plenamente, su daimon en el ideal de belleza platónica, representado por el joven Tadzio, sin embargo, el ansia de una personalidad orgullosa y amenazada de esterilidad por lograr la desinhibición a cualquier precio le lleva a Adrián Leverkühn a ultimar un pacto con el diablo.

---

79. *Ibíd.*, 15.

80. A. Ortiz Osés, «Ética del mal», en *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz-Osés, P. Lanceros (editores), Bilbao, 1997, 175.

81. E. Neumann, «Hermenéutica del alma», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, 1997, 848-849.

Aunque, como ha apuntado acertadamente José M.ª González,[82] la versión del Fausto de Thomas Mann invierte el optimismo religioso de la versión de Goethe, no dejando lugar para nada que sea Providencia, consuelo o reconciliación, como dice el propio Mann: «una obra que gira en torno del Tentador, de la caída en las tinieblas, de la perdición, no puede ser otra cosa que una obra religiosa»,[83] y al final de la obra, Mann, ejerciendo de Hölderlin, se despide con un pasaje en donde la sutura simbólico-religiosa permanece latente: «En este final se encuentran, para mí, los más extremados acentos de la tristeza, la expresión del más patético desespero, y serían una violación, que no cometeré, de la intransigencia de la obra, y de su incurable dolor, decir que sus notas, hasta la última, contienen otro consuelo que el poder dar expresión sonora (como músico) al dolor —el consuelo de pensar que a la criatura humana le ha sido dada una voz para expresar su sufrimiento. No, ese oscuro poema sinfónico llega al final sin dejar lugar a nada que signifique consuelo, reconciliación, transfiguración. Pero, ¿y si la expresión —la expresión como lamento— que es propia de la estructura total de la obra no fuera otra cosa que una paradoja artística, la transposición al arte de la paradoja religiosa según la cual «*en las últimas profundidades de la perdición reside, aunque sólo sea como un ligerísimo soplo, un germen de esperanza*? Sería esto entonces la esperanza más allá de la desesperación, la trascendencia del desconsuelo —no la negación de la esperanza sino el milagro más alto que la fe. Escuchad el final, escuchadlo conmigo: uno tras otro se retiran los grupos instrumentales, hasta que sólo queda, y así se extingue la obra, el único sobreagudo de un violoncelo, la última palabra, la última, flotante resonancia, apagándose en una *fermatapianissimo*. Después nada —silencio y noche. Pero la nota ya muerta, cuyas vibraciones sólo para el alma perceptible, quedan como prendidas en el silencio, y lo que era el acorde final de la tristeza, dejó de serlo, cambió su significación y es una *luz en la noche*».[84]

---

82. J.M.ª González García, *Las huellas de Fausto*, Madrid, 1992, 185.

83. Th. Mann, *Doktor Faustus*, *opus cit.*, 563.

84. *Ibíd.*, 564. Subrayados míos. F. Hölderlin se expresaba así en su poema Patmos: «Cercano está el Dios y difícil es captarlo. *Pero donde hay peligro (sufrimiento) crece lo que nos salva*» (*Poesía completa*, Barcelona, 1995, 395).

3. Del *self* «dirigido internamente» al *self* «dirigido por los otros»

En la modernidad avanzada de finales del siglo XIX y del siglo XX, en donde Londres, París, Berlín o Nueva York, ya no son ciudades sino grandes metrópolis, se ha producido una metamorfosis en el *self*. El ensayo en el que Georg Simmel mejor presenta lo que caracteriza psico-socialmente al modo de vida moderno es: *Las grandes urbes y la vida del espíritu*,[85] que data de 1903. En su análisis del modo de vida urbano comienza mencionando «el *acrecentamiento de la vida nerviosa*, que tiene su origen en el rápido e in-interrumpido intercambio de impresiones externas e internas».[86] Ya advertía Durkheim del incremento de la «densidad moral» en las sociedades complejas como consecuencia de procesos de diferenciación social funcional que producen mayor nivel de interacción, de intercambio. Esto es originado por el caudal de estímulos externos e internos que generan unos ritmos de vida social caracterizados por la aceleración del intervalo de cambio entre el espacio de experiencia y los horizontes de expectativas. Los encuentros en la calle, en el ascensor, en el autobús, en la oficina, en el banco, constituyen un bombardeo de tal magnitud para los sentidos que éstos quedan embotados. Una hiperestimulación produce el efecto contrario de una des-estimulación. Si no proseguir la tradición en el mundo medieval producía un sentimiento de vergüenza, y no seguir la llamada-vocación en los comienzos del mundo moderno creaba un sentimiento de culpa, la hiperestimulación tardomoderna va a originar un problema de ansiedad. Al convertirse el fin o los fines, que operaban dentro de una jerarquía de sentido, en medios que remiten a otros medios en una secuencia sin fin, cuya mejor expresión es el dinero, se produce el advenimiento de una situación de indiferencia, de indolencia, de anonimato en medio de un entorno social dominado por la ecualización funcional de los valores a través de un

85. Artículo incluido en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986*b*, 247-262. Ver asimismo el artículo de Georg Lohmann, «Die Anpassung des Individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Grossenstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel», *Berliner Journal der Soziologie*, 2, 1993, 153-160-

86. G. Simmel, *opus cit.*, 247.

substituto técnico de Dios, el dinero. «Así como disfrutar de la vida sin medida produce *indolencia*, puesto que agita los nervios tanto tiempo en sus reacciones más fuertes hasta que finalmente ya no alcanzan reacción alguna, así también las impresiones más anodinas, en virtud de la divergencia y la velocidad de sus cambios, arrancan a la fuerza a los nervios respuestas tan violentas..., que alcanzan sus últimas reservas de fuerzas y, permaneciendo en el mismo medio ambiente, no tienen tiempo para reunir una nueva reserva. La incapacidad surgida para reaccionar frente a nuevos estímulos con las energías adecuadas a ellos, es precisamente aquella *indolencia*...»[87] Varias son las reflexiones que confluyen en torno a esta idea: «el hombre de la multitud» de Poe, que toma como referencia la metrópoli londinense, el urbanita de actitud *blasé* de Simmel que toma como referencia a Berlín, el *flâneur* o paseante solitario de la gran ciudad de Baudelaire y de Benjamin, atraído por la multitud y por el mundo de las mercancías, de los escaparates, de las tiendas y de los anuncios luminosos,[88] que toma como referencia a París, todos ellos tendrán su réplica sociológica en la extraordinaria metáfora de la «muchedumbre solitaria»[89] acuñada por David Riesman en 1950 en el libro de título homónimo, en el que se pone de manifiesto que la contrapartida de la libertad del individuo en la gran ciudad es el sentimiento de soledad y de abandono en medio de la muchedumbre. En este contexto el *self* experimenta una metamorfosis que le lleva del individuo «dirigido internamente», que Weber observó en la primera modernidad, a individuos «dirigidos por los otros», como acertadamente ha indicado David Riesman, para los que sus contemporáneos constituyen la fuente de dirección para el individuo, sea los que conoce o aquellos con quienes tiene una relación indirecta, a través de amigos y de los medios masivos de comunicación. Tal fuente es, desde luego, «internalizada», en el sentido de que la dependencia con respecto a ella para una orientación en la vida se implanta temprano. Las metas hacia las cuales tiende la per-

87. *Ibíd.*, 252.

88. Ver al respecto el capítulo de José M.ª González, «Georg Simmel», en E. Lamo, J.M.ª González y C. Albero, *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, 1994, 259.

89. D. Riesman, *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, 1968, 297.

sona dirigida por los otros varían según esa orientación: lo único que permanece inalterable durante toda la vida es el proceso de tender hacia ellas y el de prestar profunda atención a las señales procedentes de los otros.[90] Quizás, Esteban Arkadyevitch Oblonsky, en *Ana Karenina*, constituye uno de los ejemplos más simpáticos y menos oportunistas del nuevo *self* dirigido externamente, particularmente notable a causa de la forma en que Tostoi lo contrasta con Levine, una persona moralizadora de dirección interna. Esteban Arkadyevitch recibía y leía un periódico liberal, no extremista, sino defensor de los criterios compartidos por la mayoría. Y a pesar de que la ciencia, el arte y la política no encerraban para él un interés especial, sostenía firmemente en todos los temas los criterios que la mayoría y su periódico defendían, y sólo los modificaba cuando lo hacía también la mayoría o, en términos más estrictos, no los modificaba, sino que *ellos cambiaban por su cuenta dentro de él*. Esteban Arkadyevitch no había elegido sus opiniones políticas o sus criterios: esas opiniones y criterios le habían llegado por sí solos, tal como él no elegía sus sombreros o sus sobretodos, sino que simplemente llevaba los que se usaban. Y para él, que vivía en una cierta sociedad —debido a la necesidad, corrientemente desarrollada en años de discreción, de algún grado de actividad mental—, tener opiniones era tan indispensable como tener un sombrero. Si existían razones que lo movieran a preferir el punto de vista liberal al conservador, que también era defendido por muchos de su círculo, aquéllas no surgían de que el liberalismo le pareciera más racional, sino del hecho de que estaba más en consonancia con su forma de vida. Y así el liberalismo se había convertido en un hábito de Esteban, y le gustaba su periódico, tal como le gustaba su cigarro después de cenar, por la leve niebla que difundía en su mente. Esta perspectiva se pone de manifiesto también en el análisis del concepto de «uno» (*das Man*) que realiza M. Heidegger en su obra maestra: *Ser y tiempo* (1927). En esta perspectiva uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. «Los otros», a los que uno llama así para encubrir la esencial y peculiar pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano ser-uno-con-otro «son ahí», inme-

90. *Ibíd.*, 32.

diatamente y regularmente. El «quién» no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El «quién» es cualquiera, es «uno».[91] Bajo la forma del uno, el individuo se disuelve en la forma de ser de los otros. Disfruta y goza como *se goza*; lee, ve y juzga como *se juzga*. «El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.»[92]

En 1973, el director de cine Martin Scorsese analizó con maestría esta paradoja de sentirse solo en medio de la muchedumbre en su obra maestra, *Taxidriver*, describiendo de forma magistral el tipo psicológico neurasténico de una gran metrópoli de finales del siglo XX, Nueva York. En 1992, otro director de cine, Robert Altman, en su film *Short Cuts*, muestra cómo la indiferencia se convierte en cinismo organizado en una metrópoli típicamente americana, Los Ángeles. Para rematar esta idea permítame el lector recurrir a un último ejemplo tomado de la cantera sociológica: en 1963, Erwing Gofman en su libro *Behaviour in Public Places*, introdujo el concepto de «desatención cortés» (*civil inattention*) que describe el trato entre las personas *como si*[93] no estuvieran presentes, como objetos que no merecen más que una leve ojeada. El *quid* de la cuestión radica en que cada co-presente presta una atención visual suficiente para demostrar que aprecia la presencia del otro, pero que, al apartar con rapidez la mirada, se da a entender que no hay un motivo especial de curiosidad. Cuando esta cortesía es representada por dos transeúntes, la desatención cortés toma la forma de un cruce de miradas que se mantiene hasta una distancia apropiada de un par de metros y que termina con un desvío de la vista cuando están a la

---

91. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1986, 254.

92. *Ibíd.*

93. E. Goffman adopta este principio de W.I. Thomas cuando el decano de la sociología norteamericana afirma: «Es también muy importante que comprendamos que en realidad no conducimos nuestras vidas, tomamos nuestras decisiones y alcanzamos nuestras metas en la vida diaria en forma estadística o científica. *Vivimos por inferencia*. Yo soy, digamos, huesped suyo. Usted no sabe, no puede, determinar científicamente que no he de robarle su dinero o sus cucharas. Pero por inferencia yo no lo he de hacer, y por inferencia usted me tendrá como huésped» (E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, 1981, 15. Citado en E.H. Volkart [editor], *Social Behaviour and Personality. Contributions to W.I. Thomas to Theory and Social Research*, Nueva York, Social Science Research Council, 1951, 5).

misma altura, una forma de apagar las luces. El caso más radical de esta desatención cortés se da en una ciudad como Nueva York, donde todo transeúnte «ignora» a los otros, nunca se observan mutuamente los individuos en la calle, se ven sin mirarse. En la descripción que Benjamin hace del *flâneur* comparece esta misma idea: En la gran ciudad y en medio de multitudes «a ninguno se le ocurre desde luego dignarse echar una sola mirada al otro. La indiferencia brutal, el aislamiento insensible de cada uno en sus intereses privados, resaltan aún más repelente, hirientemente, cuanto que todos se aprietan en un pequeño espacio».[94]

Según Simmel, estamos situados ante una paradoja insalvable:[95] por una parte, «más-vida» (*Mehr-Leben*), es decir, la necesidad de crear nuevas formas socioculturales, ya que precisamos de nueva «cultura objetiva», necesidad ésta acrecentada por la modernidad al autopostularse como «novedad de la novedad más nueva», como «expansión sin límite del dominio racional del mundo» pero, por otra parte, tenemos que confrontarnos con «más-que-vida» (*Mehr-als-Leben*), con la autonomización, con la autorreferencia, que adquieren nuestros productos una vez que han sido objetivados en su «ahí» social. Las creaciones humanas adquieren su propia alteridad que se manifiesta como absoluta (con independencia de su creador, el hombre), como «más allá» del hombre, e incluso, en algunos casos «en su contra», como nos lo ha puesto de manifiesto Marx. Los individuos son *trascendidos* por las *formas* por ellos/as creadas (la cultura objetiva), algo que en la sociedad moderna se ha incrementado hasta situar el reinado de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva, pero, al mismo tiempo, la *vida* (la creatividad inscrita en el alma humana) *trasciende* las formas culturales cristalizadas en el seno de la conciencia colectiva,[96] creando nuevas formas. La vida en este sentido representa la acción de lo instituyente sobre lo instituido.

---

94. W. Benjamin, «El flâneur», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, 1972, 74.

95. G. Simmel, 1994, «Die Traszendenz des Lebens», en *Lebensanschauung*, Berlín, 1994, 23 y ss. (hay traducc. esp. de Celso Sánchez Capdequí en *REIS*, 89 [enero abril, 2000], 297-315).

96. Ver sobre esta idea el trabajo de Deena Weinstein y Michael A. Weinstein, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», recogida en B.S. Turner (editor), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, 1990, 75-87.

La vida, según Simmel, a través de su agencia dinámica, el alma humana,[97] extrae de su magma imaginario de contenidos, de su indeterminación de posibilidades, unas determinadas formas, unas constelaciones de sentido, se autolimita siendo ella misma sin-límite («más-vida») al originar su alteridad, la forma, la objetividad. El modo de existencia que no restringe su realidad al momento presente, situando el pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, eso es lo que llamamos vida.[98] La condición última metafísicamente problemática de la vida radica en que es continuidad sin límite y al mismo tiempo es ego determinado por sus formas limitadas. La vida empuja más allá de la forma orgánica, espiritual u objetiva de lo realmente existente y sólo por esta razón «la trascendencia es inmanente a la vida».[99] La vida se revela a sí misma como un continuo proceso de auto-trascendencia, proceso éste de auto-rebasamiento que la caracteriza como unidad, como la unidad del *panta rei* heraclíteo, como el ser propio del devenir. En su extraordinario texto intitulado: *Puente y puerta* de 1909, Simmel inequívocamente ya había manifestado que «el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera».[100] Aquí Simmel nos pone de manifiesto cómo el hombre crea su propio destino (como también apuntaba Weber), pero no un destino metasocialmente dado, más allá de su intervención, sometido a instancias suprasociales, como Dios o la naturaleza, sino un destino producido por él mismo, un destino que emerge en la correferencia entre ser y deber ser, decisión y resultados, libertad y dependencia, en definitiva, entre vida y forma.

El antecedente más directo, que sirve como punto de partida a la reflexión simmeliana sobre la cultura moderna, es el diagnóstico que ya había realizado 30 años antes el gran poeta francés, Charles Baudelaire.[101] Según él, «la modernidad, es *lo*

---

97. G. Simmel, *Sociología*, Madrid, vol. 1, 33.

98. G. Simmel (1994), «Die Traszendenz des Lebens», en *Lebensanschaung*, Berlín, 12 (hay traducc. esp. de Celso Sánchez Capdequí, *REIS*, 89 [enero abril, 2000], 297-315).

99. G. Simmel, *opus cit.*, 13.

100. Escrito recogido en la compilación de artículos de G. Simmel intitulada: *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 34.

101. No es Simmel el único de los grandes clásicos de la sociología influido por Baudelaire. Max Weber, en su celebrada conferencia de 1920, *Ciencia como vocación*, sitúa como claves de su diagnóstico cultural de la modernidad a Baudelaire y a Nietzsche. Coincido en esta apreciación con David Frisby en su magnífico artículo: «Georg Simmel. First Sociologist of Modernity», *Theory, Culture and Society*, 1985, vol. 2, 49-67 (traducido en J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, 1985, 51-86).

transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, donde la otra mitad es lo eterno e inmutable».[102] Para Simmel: *La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones.*[103] A través del análisis de la moda entresaca Simmel esta característica de cambio que inhabita en la modernidad. «Una de las causas por las que la moda domina hoy tan intensamente la conciencia es también que las grandes convicciones, permanentes e incuestionables, pierden cada vez más fuerza. Los elementos fugaces y cambiantes de la vida tienen así más cancha. La ruptura con el pasado, en cuya consumación se esfuerza incansablemente la humanidad civilizada desde hace más de un siglo, aguza nuestra conciencia más y más hacia el presente. Esta acentuación del presente es al mismo tiempo, sin duda, *acentuación del cambio...*»[104] Y el consecuente de esta radicalización sociológica del legado baudelaireiano será, con la consabida mediación simmeliana, Walter Benjamin en sus *Passagen-Werk*, escritos entre 1927 y 1940, y publicados póstumamente en 1983 por Rolf Tiedemann. Benjamin aclara más todavía en qué consiste esa pretendida novedad de la novedad sin fin que caracteriza a la modernidad: «(La imagen de la modernidad) no se conduce con el hecho de que ocurre siempre la misma cosa (*a fortiori* esto no significa el eterno retorno), sino con el hecho de que en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra «*lo que es más nuevo no cambia*»; *esto más nuevo en todas sus partes* «*permanece siendo lo mismo*».[105] Esta es la dialéctica de «lo más nuevo y siempre lo mismo» que caracteriza a la modernidad según Benjamin.

---

102. Ch. Baudelaire, *La peintre de la vie moderne*, en *Oeuvres completes*, París, 1961, 1.163 (*El pintor de la vida moderna*, 2000, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos).

103. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 612.

104. G. Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, Barcelona, 1988, 37.

105. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, 1985, vol. 2, 1.011.

Benjamin va a retomar el discurso sociológico del urbanita inaugurado por Simmel, pero, sobre todo a través de Edgard Alan Poe[106] y de Charles Baudelaire.[107] El urbanita se convierte ahora en *flâneur*, en el hombre que vagabundea,[108] que callejea, en medio de las multitudes que inhabitan las grandes metrópolis. La multitud es su dominio, como el aire es el dominio del pájaro o el mar el del pez. Su pasión es *desposarse con la multitud*. Para el perfecto *flâneur*, para el observador apasionado, existe un inmenso placer en situar la residencia en la multitud, en cualquier cosa que hierve, que se mueve, evanescente e infinita: uno no está en casa, pero se siente en casa en todos los sitios, estás en el centro de todo mientras permaneces oculto de todo el mundo. Éstos son sólo algunos de los placeres menores de estas mentes independientes, apasionadas e imparciales cuyo lenguaje sólo puede definirse con dificultad. Este observador es un príncipe que, vistiendo un disfraz, se divierte en todos los sitios. El *amateur* de la vida se introduce en la multitud como en una inmensa reserva de electricidad.[109] Difícilmente se hubiera podido callejear sin los pasajes,[110] esos pasos entechados con vidrio y revestidos de mármol a través de toda una masa de casas cuyos propietarios se han unido para tales especulaciones. A ambos lados de estos pasos se suceden las tiendas más elegantes, de tal manera que un pasaje es una ciudad, un mundo en pequeño y el *flâneur* en este mundo se siente en casa.[111] Estos pasajes darán lugar a los grandes almacenes actuales. El boulevard es la vivienda del *flâneur* que está como en su casa entre fachadas, igual que el burgués entre sus cuatro paredes. La masa aparece aquí como

---

106. Baudelaire traduce al francés *El hombre de la multitud* de Poe (recogido en *Cuentos 1*, Madrid, 1970, 246-256).

107. Benjamin es quien traduce y prologa en alemán obras de Baudelaire como *Spleen de París o Pequeños poemas en prosa*, Madrid, 1994.

108. Paseante-detective-ocioso-bohemio-dandy-mirón-descifrador de texturas urbanas.

109. Ver el texto de Ch. Baudelaire, «La peintre de la vie moderna», en *Oeuvres complètes, opus cit.* Ver igualmente los excelentes trabajos sobre el flâneur realizados por Sylviane Agacinski, *Le Passeur de Temps*, París, 2000 y el de E. White, *The Flâneur*, Londres, 2000.

110. El principal trabajo sobre la cultura de masas realizado por W. Benjamin se llama precisamente: *Das Passagen-Werk*, 2 volúmenes, Frankfurt, 1983, donde incluye su trabajo: «El Flâneur».

111. W. Benjamin, «El flâneur», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, 1972, 71.

el asilo que protege al asocial de sus perseguidores, así también le permite perderse al *flâneur* que como «observador» llega a ser un detective a su pesar. Las historias de detectives aparecen por primera vez en Francia al traducirse los cuentos de Poe: *El misterio de Marie Rogêt*, *Los crímenes de la calle Morgue*, *La carta robada*. El contenido social originario de las historias detectivescas es la difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad. El *flâneur* es para Poe ese que en su propia sociedad no se siente seguro, por eso busca la multitud. «La multitud no es sólo el asilo más reciente para el desterrado, además es el narcótico más reciente para el abandonado. El *flâneur* es un abandonado en la multitud. Y así es como comparte la situación de las mercancías».[112] El *flâneur* es, tanto para Poe como para Baudelaire, *el hombre de la multitud*. Baudelaire amaba la soledad, pero la quería en la multitud,[113] preludiando lo que luego Riesman acuñará como «muchedumbre solitaria». El pasaje es la forma clásica del interior (así es como el *flâneur* se imagina la calle). Al comienzo la calle se le hizo interior y ahora se le hace ese interior calle. Benjamin sintetiza muy bien los enfoques de Hugo y Baudelaire así: «En el mismo momento en que Víctor Hugo celebra la masa como héroe del *epos* moderno, Baudelaire escruta para el héroe un lugar de huida en la masa de la gran ciudad. Hugo, como *citoyen*, se pone en el lugar de la multitud; Baudelaire se separa de ella en cuanto héroe».[114]

Flanear (*Flânerie*) puede asociarse a una forma de *mirar*, de observar (la gente, los tipos sociales, los diferentes contextos y constelaciones sociales), una forma de *leer la ciudad* y a su población (sus imágenes espaciales, su arquitectura, sus configuraciones humanas) y también una forma de *leer textos escritos* (en el caso de Benjamin de la ciudad y del final del siglo XIX —de sus textos y de los textos sobre la ciudad, incluso de los textos como laberintos urbanos).[115] La dialéctica del *flanear* se manifiesta en que, por una parte, el hombre que se siente observado por todos y por todo, como persona total-

112. *Ibíd.*
113. Ch. Baudelaire, *Spleen de París o Pequeños Poemas en Prosa*, Madrid, 1994, 66-67.
114. W. Benjamin, «El flâneur», en *opus cit.*, 83.
115. Ver el artículo de D. Frisby: «The Flâneur in Social Theory», en *The Flâneur*, Londres, 1994, 82-83.

mente sospechosa, por otra parte, es totalmente indescubrible al ser una persona «invisible».[116]

Para Benjamin en el *flâneur* tiene lugar una afinidad entre la multitud y la mercancía: «El *flâneur* es alguien abandonado en la multitud. En esto comparte la situación con la mercancía. El no es consciente de esta situación especial que lo narcotiza para aliviarle de tantas humillaciones. La intoxicación a la que el *flâneur* se rinde es la intoxicación de la mercancía en torno a la que surge la corriente de consumidores».[117] La ciudad moderna de la luz —aquella que ha colonizado la noche, primero con linternas, después con electricidad y finalmente con carteles y señales de neón— es el espacio del paseante solitario. La ciudad de los espejos —en la que la propia multitud deviene espectáculo— refleja la imagen de la gente como consumidores más que como productores, manteniendo el lado diabólico de unas relaciones de producción asimétricas, virtualmente invisible, al otro lado del espejo.[118] Para Benjamin lo relevante de la nueva fantasmagoría de estos paisajes urbanos no es tanto el análisis económico de la mercancía en el mercado (ya realizado por Marx) sino más bien la mercancía en el escaparate. Todo lo deseable, desde el sexo al estatus social, puede ser transformado en mercancías como fetiches en el *display* del escaparate que mantienen embelesada a la multitud, incluso cuando su posesión personal está lejos de su alcance. Cuando la novedad de la novedad sin fin se convierte en un fetiche, la propia historia se convierte en una manifestación de la forma mercancía. Las ferias internacionales fueron el origen de la industria cultural del placer y al mismo tiempo se despliegan como indicadores del progreso nacional. La moda juega aquí un papel de gran importancia. Ser contemporáneo de todos significa no envejecer; ser siempre noticia, «ésta es la más apasionada y secreta satisfacción que la moda da primero a las mujeres (y después a

116. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, 1985, vol. 1, 529. Sobre la inserción de Simmel y Benjamin en la crítica de la cultura del consumo ver el excelente trabajo de J.M. Marinas: «Simmel y la cultura del consumo», en *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero*, *REIS*, 89 (2000).

117. W. Benjamin, *Chales Baudelaire. A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londres, 1973, 55.

118. Ver el excelente texto de S. Buck-Morss, *The Dialectic of Seeing*, Cambridge, Mass, 1989, 81.

los hombres)».[119] El hecho de que la moda exprese y haga énfasis a un tiempo en la tendencia a la igualación y la tendencia a la individualización, el gusto por imitar y el gusto por distinguirse, explica quizá por qué las mujeres son, en general, más intensamente proclives a seguirla. De la debilidad de la posición social a la que se han visto condenadas las mujeres la mayor parte de la historia, se deriva su estrecha identificación con todo lo que son «buenas costumbres», con «lo que debe hacerse», con el mundo instituido de significado. Sobre este terreno firme de la costumbre aceptada, de lo común y corriente, del nivel medio, procuran con fuerza conseguir las mujeres toda la individualización y la distinción de la personalidad que, aún relativa, sea posible.[120] Sólo es posible individuarse, «distinguirse», como mujer, sin ningún peligro, toda vez que se haga desde el mimetismo de la cultura objetiva masculina. La moda es el mejor instrumento que permite combinar ambos aspectos, mimetismo y distinción: por una parte, representa un mimetismo general de lo socialmente aceptado, descargándose de cualquier responsabilidad por sus gustos y actividades, puesto que la imitación libera al individuo de la aflicción de tener que elegir y, por otra parte, introduce la posibilidad de destacar a través del ornato individual de su propia personalidad. La esencia de la moda radica en que siempre es sólo una parte del grupo quien la ejerce (surge en el seno de las clases acomodadas), mientras que el conjunto del grupo se limita a estar en camino hacia ella. Pero el hecho de que la moda contribuya a individuar a la mujer no debe ocultarnos su anclaje en la cultura objetiva moderna, en esa cultura basada como vimos más arriba en el cambio, en la puesta entre paréntesis de pasado y futuro, inscribiendo su impronta en el presente como «imperio de lo efímero»,[121] de lo caduco, «hallamos la contemplación (propia de las sociedades tradicionales) substituida por la *sensación*, la *simultaneidad*, la *inmediatez* y el *impacto*»[122] y la moda no se

119. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, dos volúmenes, Frankfurt, 1985, vol. 1, 115.

120. G. Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, 1999, 53-54.

121. Gilles Lipovetsky es quien con mayor acierto ha radicalizado esta tesis de Simmel en *L'empire de l'éphémere, La mode et son destin dans la société moderne*, París, 1987.

122. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, 109. Esta idea ya está presente en de Tocqueville, en su *Democracia en América*, cuando argumenta sobre el espíritu de los americanos en torno al arte.

sustrae a esta caracterización, más bien la representa, de hecho, un objeto sólo sufre una desvalorización si se le califica de «cosa de moda». La moda es la «trascendencia» del nacimiento como nueva fuente de novedad, y «trasciende» la muerte haciendo de la mercancía inorgánica el objeto del deseo humano.[123] Con su poder para dirigir el deseo libidinal hacia la naturaleza inorgánica, la moda conecta el fetichismo de la mercancía, el fin que se hace medio, con el fetichismo sexual característico del erotismo moderno. Así como el maniquí tiene partes separables, la moda fomenta la fragmentación fetichista del cuerpo viviente de la mujer. Es quizás en el ámbito cinematográfico donde mejor se ha puesto esto de manifiesto, concretamente, en el «troceamiento» erótico del cuerpo de la mujer considerado como objeto del deseo, así ocurre en la década de los años treinta con la pasión por el pecho de Mary Pickford que deja paso en los cuarenta a las piernas de Joan Crawford que, a su vez, son substituidas en la década de los cincuenta por la centralidad cuasigenital del pubis angelical de Marylin Monroe, que finalmente se expansiona hacia la implosión de la totalidad del cuerpo como fetiche en el cine más reciente, teniendo como referencia más representativa a Brigittte Bardot, y en la fotografía artística, entre cuyos más cualificados representantes cabe citar a Robert Maplethorpe y su musa, Lisa Lyon, modelo de referencia de este cuarto «troceamiento» del cuerpo femenino.

Como Stein y Vidich apuntaron, hace ya cuarenta años, «mantenemos nuestra salud gracias a que *aprendemos a apreciar* "realidades múltiples" (término este que procede de Alfred Schütz)... La conciencia irónica de una gran variedad de contextos e interpretaciones que cualifican al carácter y a la acción humanos se ha convertido en un ítem indispensable en nuestro equipamiento para la vida».[124] El *flâneur* es el tipo social que mejor ha aprendido esta lección. Vagar sin un objetivo, pararse de vez en cuando mirando alrededor es, podríamos decir, el *juego* que se trae entre manos el *flâneur*. Zigmunt Bauman caracteriza, de forma extremadamente original, al *flâneur* (a diferencia del puritano del siglo XVII) cambiando el

123. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk, opus cit.*, vol. 1, 130.

124. M.R. Stein., A.- J. Vidich, D.M. White (editores), *Identity and anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, Glencoe, 1960, 18.

sentido de uno de los últimos párrafos, citados arriba, de *La ética protestante* de Weber: «El *flâneur* quería jugar este juego de ocio; nosotros tenemos que hacerlo. Cuando el *flanerismo* fue traído de los pasajes parisinos a la vida cotidiana y comenzó a dominar la estética intramundana, aportó su contribución a la construcción del cosmos tremendo del orden consumista postmoderno. Este orden está ahora limitado a las condiciones técnicas y económicas de la producción maquinística que determina hoy con fuerza irresistible las vidas de todos los individuos que han nacido dentro de este dispositivo, no sólo de aquellos directamente implicados con vivir sus vidas como juegos de observación. Quizás las determinará hasta que el último *bit* de información sea devuelto por la computadora. Según Baudelaire y Benjamin, la dedicación a la fantasía móvil se apoyaría sobre los hombros del *flâneur*, como un manto sutil que puede ser arrojado en cualquier momento. Pero el destino ha decretado que tal manto se convierta en una jaula de hierro».[125]

Pero, como hemos advertido previamente, al lado del *flâneur* existe la masa, la multitud, la muchedumbre. José Ortega y Gasset publica su *La rebelión de las masas*, en 1937, subrayando que la muchedumbre se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad.[126] Aquí y ahora, es decir, en el segundo tercio del siglo XX, el énfasis no es tanto en ese paseante bohemio y ocioso que se refugia en la muchedumbre sino en la misma muchedumbre en cuanto tal. Esta ha substituido a aquél. El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. *La masa es el «hombre medio»*, «lo mostrenco social». Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo, sino que se siente «como todo el mundo» y, sin embargo, no se angustia, se siente a gusto al sentirse idéntico a los demás. *Ahora «todo el mundo» es sólo masa*.[127] El concepto de «hombre-masa» de Ernst Jünger en su conocida obra: *El trabajador*, publicada en 1932, se sitúa asimismo en esta perspectiva. Según él, «para llegar a ver al

125. Z. Bauman, «Desert Spectacular», en K. Tester (editor), *The Flâneur*, Londres, 1994, 153.

126. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, 1937, 37 y ss.

127. *Ibíd.*, 40. Unas líneas antes Ortega afirma que: «Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera».

ser humano se necesita ciertamente un esfuerzo especial — y esto no deja de ser raro en una edad en la que «el ser humano aparece en *masse*»... «Uno puede estar cruzando durante días tal paisaje sin que en su recuerdo queden prendidos ningún personaje especial ni ningún rostro humano especial».[128] La masa se hace protagonista ornamental y funcionalizado en *Das Ornament der Masse* (1963) de Siegfried Krakauer, expresión de la alienación en la producción en *Metrópolis* (1926) de Fritz Lang y tumulto que expresa el corazón de un mundo sin corazón en *Octubre* (1924) de Serguei Eisenstein.

Desde finales del siglo XIX, la cultura occidental realmente ha tenido dos culturas, la tradicional —llamémosla *high culture*— que ha sido narrada a través de los libros de texto y la *cultura de masas* manufacturada al por mayor para el mercado. En las antiguas formas de arte, los artesanos de la cultura de masas han trabajado desde hace tiempo; en la novela, la línea lleva de Eugene Sue a Lloyd C. Douglas, en la música, de Offenbach a Tin-Pan Alley; en el arte, tenemos a Maxfield Parrish y Norman Rockwell; en arquitectura, del gótico victoriano al Tudor suburbano. «La cultura de masas ha desarrollado también nuevos medios por sí misma, en los que el artista serio raramente se prodiga: la radio, las películas, los libros de cómic, las historias de detectives, la ciencia-ficción y la televisión».[129] *Lo propio de esta cultura es que está manufacturada para el consumo de masas*, como la goma de mascar. Parece existir una Ley de Gresham tanto en la circulación cultural como en la económica según la cual el material malo arrincona al bueno, por la razón de que es más fácil de entender y de disfrutar. La cultura de masas es una continuación del antiguo *Folk Art* que durante la revolución industrial representó a la cultura popular. Este *Folk Art* creció desde abajo, con autonomía, mientras la cultura de masas está impuesta desde arriba. Los «señores del *Kitsch*» explotan las necesidades culturales de las masas en orden a obtener beneficios y a preservar un

---

128. E. Jünger, *El trabajador*, Barcelona, 1990, 99.

129. D. Macdonald, «A Theory of Mass Culture», en *Mass Culture*, B. Rosenberg y D.M. White (eds.), Nueva York, 1957, 59. También en el mismo volumen ver la contribución de L. Löwenthal: «Historical Perspectives of Popular Culture», *opus cit.*, 46 y ss. Sobre el concepto de sociedad de masas ver el trabajo de E. Shils: «The Theory of Mass Society», en E. Shils, *The Constitution of Society*, Chicago, 1972, 69-89.

cierto *macrohabitus de consumo interclasista*[130] alejado de cualquier tentación antisistema, en los términos de P. Bourdieu. Como el capitalismo del siglo XIX, la cultura de masas es una fuerza dinámica, revolucionaria, que rompe las viejas barreras de clase, de tradición, de gusto y que disuelve las distinciones culturales. Para Adorno y Horkheimer, los medios electrónicos, que representan una sustitución de lo escrito por la imagen y el sonido, es decir, primero el cine y la radio y más tarde la televisión, se presentan como un dispositivo que penetra de fuera hacia adentro. Transmutan, por un lado, los contenidos auténticos de la cultura en estereotipos neutralizados y aseptizados, e ideológicamente eficaces, de una cultura de masas que se limita a reduplicar lo existente y, por otro lado, integran la cultura, una vez limpia de todos los elementos subversivos y trascendentes, en un sistema de controles sociales que refuerza y en parte substituye a los debilitados controles internos, afectados por el hedonismo de la cultura moderna.[131] Pero, diciendo esto decimos una parte de la verdad, los espacios públicos creados por los medios jerarquizan, escalonan, acaparan y condensan el horizonte de comunicaciones posibles, del centro a la periferia y de arriba abajo, poniendo de manifiesto su *potencial autoritario*, pero a la vez le quitan sus barreras, puesto que toda noticia y todos los actores que la difunden no pueden blindarse contra la crítica, como de forma tan sencilla lo ha puesto de manifiesto el poeta cubano Reinaldo Arenas al afirmar que dentro del comunismo uno debe aplaudir los errores y los aciertos de la planificación administrativa de significado, incluso estando en desacuerdo con tal diseño, a diferencia del capitalismo que, al menos, permite, la crítica. Aquí radica el *potencial emancipatorio* de tales medios y su presencia dentro de una esfera pública y de una sociedad civil abiertas y ya globalizadas.

---

130. Eduardo Galeano expone esta idea con agudeza corrosiva: «La dictadura de la única palabra, de la única imagen, mucho mas devastadoras que la dictadura del partido único, imponen un modo de vida cuyo ciudadano es un consumidor dócil y un espectador pasivo construido en la línea de ensamblaje del modelo norteamericano de anuncios televisivos».

131. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1996.

4. El lado sombrío del *self* «dirigido por los otros»

Max Weber aparece como teórico de la burocracia en *Economía y sociedad* y como crítico de los procesos de burocratización en los *Escritos políticos*. Desde el lado sistémico, la organización burocrática moderna es superior a cualquier otra forma de organización. Weber usa la metáfora de la máquina contemplada ahora de forma positiva: «Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una *máquina* con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costes objetivos y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial honorífico o auxiliar. Desde el momento en que se trata de tareas complicadas, el trabajo burocrático pagado es no sólo más preciso, sino con frecuencia inclusive más barato que el trabajo honorífico formalmente exento de remuneración».[132] Entre la burocracia que analiza Weber y la que ejerció y padeció Franz Kafka existe una gran afinidad electiva.[133] En *El proceso* se encuentra la figura que representa más claramente el prototipo del funcionario weberiano, concretamente en el guardián de la parábola *Ante la Ley*, en el capítulo X, en la conversación de Joseph K. con el sacerdote —capellán de prisiones y miembro, por tanto, del tribunal— éste le cuenta la siguiente parábola:

«Ante la ley hay un guardián. A este guardián se acerca un hombre del campo y le pide que le permita entrar en la ley. Pero el guardián le dice que ahora no puede permitirle la entrada. El hombre reflexiona y luego pregunta si podrá entrar más tarde. "Es posible", dice el guardián, "pero, no ahora". Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha para ver el interior a través de la puerta. Al notarlo el guardián se ríe y dice: "Si tanto te atrae,

132. M. Weber, *Economía y sociedad*, México D.F., 1978, 730-731.

133. Sigo aquí la excelente monografía de J.M.ª González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, 1989, 168 ss.

anda, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten en cuenta una cosa: soy poderoso. Y sólo soy el más bajo de los guardianes, y cada uno de ellos es más poderoso que el anterior. Ni yo mismo puedo soportar la visión del tercero de ellos".

»Transcurre el tiempo ante los intentos vanos de franquear la puerta por parte del campesino, incluso recurriendo a sobornos. Viendo el guardián que el campesino no es ya ni sombra de lo que era con el transcurso de los años, le pregunta: "¿Qué más quieres saber?... Eres insaciable". "Todo el mundo se esfuerza por llegar a la ley", dice el hombre, "¿cómo es posible entonces que, durante tantos años nadie haya pedido la entrada más que yo?". El guardián se da cuenta que el hombre está cerca de su fin, y para que las palabras lleguen a su oído, que se extingue, le grita con fuerza: "Por aquí no podía tener acceso nadie más que tu, porque esta entrada estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro".»[134]

Ulf Abraham[135] ha visto la parábola *Ante la ley* como una transformación de un motivo clásico contenido en una leyenda de la literatura rabínica. En el Midrás *Pesikta Rabbati* existe un comentario alegórico del Éxodo que narra la subida de Moisés al monte Sinaí para recibir de Yavé la Tablas de la Ley. Según este relato, en el monte, estratégicamente situados, hay cuatro ángeles guardianes —Kemuel, Hadarniel, Sandalfon y Galizar— que impiden el acceso a la Ley; están jerarquizados y cada uno de ellos va poniendo mayores dificultades al paso de Moisés. Cada uno de ellos es también más poderoso que el anterior. Al final de la narración, el propio Dios acompaña a Moisés preservándole de los guardianes y le entrega la Torá. Kafka utiliza, para su propia parábola, este relato, pero invirtiéndolo como un guante. Mediante la reescritura del relato pone Kafka en cuestión la fe de un «pueblo elegido» en Dios y en sí mismo. No hay mediación posible, ya que el hombre no puede penetrar en la Ley ni hablar con Dios, como un amigo,

---

134. F. Kafka, *El proceso*, Madrid, 1975, 219-220. Una excelente versión cinematográfica de *El Proceso*, con título homónimo, es la llevada a cabo por Orson Wells, que comienza precisamente narrando esta parábola.

135. Me sirvo de este comentario presente en la obra de J.M.ª González, *opus cit.*, 175 y ss. Ver asimismo el trabajo de U. Abraham: «Mose "vor dem Gesetz" Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas "Türhüterlegende"», en *Vierteljahhressrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 57/4, 1983, 636-650.

al igual que había hecho Moisés. La jerarquía angélica del relato es transformada por Kafka en jerarquía burocrática, en «un tiempo de espaldas a Dios y sin profetas», como afirmaba Weber al final de *La ética protestante*.

Joseph K. malinterpreta el relato ya que se identifica con el hombre del campo y piensa que éste ha sido engañado por el guardián. El sacerdote, como Tiresias, en *Edipo Rey* de Sófocles, le responde reinterpretando la figura del guardián como el *perfecto funcionario* cumplidor de su deber, «amante de la exactitud y estricto observador de sus funciones», «consciente de la importancia de su servicio», que «tiene respeto por sus superiores», «no es charlatán», «no es sobornable», «no se deja ablandar ni atiende a súplicas», incluso «parece una persona amable». ¿No es éste el modelo de burócrata weberiano?[136] El final del párrafo, como más adelante pone de manifiesto cuasi-nietzscheanamente el sacerdote: «No, no hay que creer que todo sea verdad, hay que creer que *todo es necesario*», dentro de un tiempo *destinal* inexorable que se escapa al que busca la verdad de la burocracia, el sentido no es verdadero, ni falso, sencillamente es la co-implicación de ambos momentos, de forma dramática y dolorosa. Ya se deja entrever aquí «la otra voz», la que habla desde la perspectiva de los clientes y miembros de la burocracia, «su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se "deshumaniza", cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio, y de todos los elementos sensibles personales, de todos los elementos irracionales que se retraen al cálculo».[137] Weber analiza la objetualización de las relaciones sociales (*Vergegenständigung*) que se produce en las organizaciones, bajo el prisma de su despersonalización, vuelve a usar la imagen de la máquina que trabaja racionalmente (pero sin sentido): «Una máquina inerte es *espíritu coagulado*. Y sólo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y de determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo, de modo tan determinante como es el

136. J.M.ª González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, 1989, 177.

137. M. Weber, *Economía y sociedad*, México D.F., 732.

caso en la fábrica. Es asimismo *espíritu coagulado* aquella máquina viva que representa a la organización burocrática».[138] Cuando pasamos de la administración de las cosas a la administración de las personas,[139] a través del funcionario, de ese «*Fachmensch ohne Geist*», la burocracia deviene una «jaula para una nueva servidumbre» (*Gehäuse für eine neuen Hörigkeit*).[140] Weber detecta que la ética universalista religiosa de la hermandad *choca* con las formas de racionalidad económica y administrativa, en las que la economía y el Estado son objetivados en un cosmos *afraternal*.[141] El mundo de la vida y sus patrones simbólicos de significado colisionan con los *imperativos funcionales* de creación de riqueza y de administración de cosas y de personas en un dominio social éticamente neutralizado.

Thomas Bernhard, gran dramaturgo austriaco muerto no hace mucho, nos presenta una *reactualización del Segismundo de Calderón*, de la conciencia del fracaso, la contingencia y la negatividad socialmente producidas, en su magnífica novela *Corrección*, publicada en 1975, en donde el narrador anónimo de la novela, tras el suicidio de su amigo Roithamer, llega a la casa del taxidermista Hoeller, construida en la garganta del río Aurach, para hacerse cargo de las notas que aquél le ha legado. Roithamer había permanecido en la buhardilla de esa casa durante seis años, entregado a la tarea de construir y planear, en el centro geométrico exacto del bosque Kobernauss, un cono que desafiando las leyes de la construcción tradicional estaba destinado a ser residencia y «felicidad suprema» de su hermana. Las reflexiones que suscita el narrador van desvelando un proceso obsesivo de creación y destrucción. A Roithamer, el trabajo por el trabajo no le impide suicidarse al faltar cualquier tipo de sutura religiosa de la herida real que es la vida misma. Para él «todo hombre tiene una idea que lo mata lentamente».[142] Para él su sociedad austriaca (y coex-

---

138. *Ibíd.*, 1.074.

139. W. Schluchter, *Aspekte Burokratische Herrschaft*, Frankfurt, 1972, 236-301. En oposición a Engels, que pensaba que la evolución social conducía de forma «natural» a la «administración de las cosas».

140. M. Weber, *Escritos políticos*, México D.F., 1982, vol. 2, 396; A. Mitzman, *La jaula de hierro*, Madrid, 1976, 153-165.

141. M. Weber, *From Max Weber*, H. Gerth, Ch.W. Mills (editores), Nueva York, 1958, 332-333.

142. Th. Bernhard, *Corrección*, Madrid, 1983, 111.

tensivamente nuestras sociedades) es una cárcel que lo va destruyendo lentamente, como ocurría con Joseph K. Su mundo es un mundo ahogado en contratos en donde uno está en «estado de sufrimiento ininterrumpido»,[143] «toda construcción que hoy construyen los expertos en construcción es un crimen»,[144] «cómo se nos convencía de niños de que sólo tendríamos derecho a vivir si trabajábamos razonablemente, se nos aseguraba que teníamos que cumplir nuestro deber. Todo torturas irresponsables de padres irresponsables y de irresponsables, así llamadas, personas con derecho a educarnos. Embutidos en trajes iguales, siendo personas, caracteres, totalmente desiguales, íbamos a la iglesia, íbamos a comer, hacíamos visitas, así Roithamer».[145] Al lado de la urgencia creadora, de la necesidad de realizar una idea, que exige ser llevada a la práctica, y a la presión acuciante de actuar y pensar, como estrategia de lucha frente a un mundo instituido de normalización, está el proceso de continua *corrección*, porque a cada instante nos damos cuenta de que *todo —lo que hemos pensado, escrito o hecho— es limitado*, de que tenemos que corregir las consecuencias no deseadas de otras correcciones destinadas a corregir otras consecuencias no deseadas: «Corrección de la corrección de la corrección...».[146]

5. El «hombre sin atributos» como hombre de posibilidades

Tener un *self* es una cualidad humana esencial por encima de todas las diferencias de historia y cultura y la obra maestra de Robert Musil, una personalidad, *El hombre sin atributos*, publicado entre 1930 y 1942, representa una de las más impresionantes secuencias en esa larga metamorfosis que experimenta el *self* moderno y que aquí narramos. Situado en Viena en 1913, describe un mundo al borde del precipicio —moral, cultural y político— que conduce al abismo de la Primera Guerra Mundial al año siguiente. El hombre sin atributos de Musil,

143. *Ibíd.*, 134.
144. *Ibíd.*, 118.
145. *Ibíd.*, 217.
146. *Ibíd.*, 322.

un matemático agraciado, amoral y concupiscente, de buena familia, llamado Ulrich, es uno de los antihéroes cómicos más atractivos de la literatura contemporánea. Ulrich, un hombre en sus treintaitantos, interrumpe una carrera exitosa para volver a Austria por un año, decide coger unas «vacaciones al margen de la vida normal» y, por accidente, se implica en un proyecto patriótico (*Parallelaktion* se llama, por ser una réplica de un acto similar en Alemania) para conmemorar la celebración en 1918 del setenta aniversario de la coronación del emperador Francisco José. El orden del Estado, la *Kakania*,[147] el puzzle territorial formado por el Imperio austrohúngaro en Centroeuropa, la «nación sin atributos», se está desintegrando así como el orden del *self* se ha desintegrado en los personajes de la novela, así Moosbrugger, un insensato pendiente de juicio acusado del asesinato sin sentido de una prostituta y, también así, Clarisse, esposa de un viejo amigo de Ulrich que desciende al abismo de la locura. Pero este proceso de desintegración está asimismo relacionado con la propia cosmovisión científica de Ulrich, y así se lo cuenta a Ágata, su hermana, diciéndole que la definición del método científico es tal que la realidad está rota en componentes que son percibidos como cadenas causales en interacción, en otras palabras, lo que una vez se percibió como un todo ahora viene a verse como un flujo de variables. El mismo proceso de desintegración se aplica al *self*. Cada vez es más difícil ver al *self* como el centro de las acciones individuales, como ocurría en los orígenes del capitalismo. El *self* cartesiano, que fue capaz de pronunciar «*cogito ergo sum*» se ha disuelto en un flujo machiano de objetividades. El *self* fuerte protomoderno, metafísica y ontológicamente hablando, ya no podemos darlo por supuesto. *El self es un «agujero» que debe ser «rellenado»*. El verdadero *self* no es un *dato*, algo dado, sino algo para ser alcanzado como resultado de un gran esfuerzo.[148] Los «ideales y la moralidad son los mejores medios para rellenar el gran agujero que uno lla-

147. R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, 1961, vol. 1, 37. La abreviatura de las siglas iniciales del Imperio austro-húngaro eran *K.K.* (pronunciado *kaka*, abreviatura de Kaiserlich Königlich que significa: imperial-real) o también K. u K. (pronunciado *Ka und KA*, abreviatura de kaiserlich und königlich que significa Imperial y real).

148. Ver esta idea en P.L. Berger, *A Far Glory*, Nueva York, 1992, 113.

ma alma», pero poco importa *qué* ideas y *qué* moralidad son utilizados para tal fin.[149] Para Ulrich lo relevante desde un punto de vista moral era «respetar unas pocas leyes exteriores por amor a la libertad interior».[150] La aplicación del concepto de *self* de George Herbert Mead encuentra aquí su perfecto caldo de cultivo puesto que el individuo sólo será tal en medio de una génesis social del *self*, a través de la acción, de la interacción, en los más variados contextos vitales, jugando con los roles más diversos, como acertadamente lo pone de manifiesto Cees Nooteboom en *El día de todas las almas* (1998), en boca de su protagonista Arthur Daane: «A Arthur Daane le gustaba la gente que, tal y como él lo expresaba, *llevaba más de una persona dentro*, y no digamos cuando esas diferentes personas parecían oponerse entre sí. En Víctor cohabitaba toda una sociedad bajo una apariencia de simulada indiferencia».[151]

Volviendo al Ulrich musiliano, tenemos que decir que hablar de un hombre sin atributos[152] no significa negar que él exhiba toda una serie de atributos sino que todo el conjunto de atributos que exhibe no son realmente *suyos*.[153] Ser sin atributos es, en este sentido, ser sin carácter —ese residuo de identidad inscrito que nos hace lo que somos— y ser sin carácter no es sino ser anónimo. Así proclama Ulrich de sí mismo: «él era, después de todo, un carácter, incluso sin tener uno».[154] «Nada es firme, ningún yo, ningún orden»,[155] para Ulrich, todo es transferible, todo es parte de un entero, de innumerables enteros, quizás de un superentero que él desconoce totalmente. Por eso todas sus respuestas son respuestas parciales; sus sentimientos, opiniones; y no le interesa el «qué», sino el «cómo» marginal, la acción secundaria y accesoria, todo puede cambiar en este paraíso de contingencia, por tanto, el hom-

149. R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. 1, Barcelona, 1961, 149.

150. *Ibíd.*, 322.

151. C. Nooteboom, *El día de todas las almas*, Madrid, 2000, 21.

152. Walter, el marido de Clarissa, es el primero que caracteriza a Ulrich como un hombre sin atributos. Ver R. Musil, *opus cit.*, 79.

153. Ver el trabajo de R. Kimball: *Experiments Against Reality. The Fate of Modern Culture in Postmodern Age*, Chicago, 2000, 137.

154. R. Musil, *opus cit.*, 184.

155. *Ibíd.*, 80, 187, 304-305: «En lo inestable tiene el futuro más posibilidades que lo estable; y el presente no es más que una hipótesis, todavía sin superar». Es importante observar la influencia del nihilismo crítico nietzscheano en el «hombre sin atributos» de Musil.

bre sin atributos *ipso facto* es un hombre de *posibilidades*.[156] *El hombre sin atributos* fue escrito *sub specie possibilitatis*, es decir, bajo el signo de la posibilidad, su modo dominante es el subjuntivo; Ulrich, el hombre sin atributos, es alguien cuyo sentido de lo posible se halla superdesarrollado.[157] Así se pregunta: «¿Por qué, entonces, no somos realistas? Ninguno de ellos lo era, ni él ni ella: sus ideas y su conducta no han dejado ninguna duda al respecto; *ellos eran nihilistas y activistas*, unas veces lo uno y otras lo otro, sucediera lo que sucediera».[158] Incluso extiende su noción de «*posibilidad*» a Dios en el sentido de que éste crea el mundo y cree mientras crea que justo tal mundo pudiera haberse hecho de forma diferente. En otras palabras, el *self* moderno se caracteriza por su finalidad abier-

---

156. P.L. Berger, *opus cit.*, 114. El excelente trabajo de Ramón Ramos («Simmel y la tragedia de la cultura», en Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero, *REIS*, 89, 2000, 37-73) se adentra en el *Zeitdiagnose* específicamente moderno que anida en la obra de Simmel y realiza una interesante genealogía del «*homo tragicus*». Indaga inicialmente en las raíces de la tragedia en el mundo griego, donde se manifiesta la copresencia de un drama coral y del héroe trágico (Prometeo, Edipo, Ulises), para constatar el cambio de la tragedia en el cristianismo, donde ha desaparecido ya el coro y persiste el heroe individual, que arriba a la modernidad ilustrada y postilustrada, en un nuevo drama coral de espectadores anónimos, cuyo héroe ya no es más Prometeo, ni Jesús de Nazareth, ni siquiera su secularización goethiana en Fausto, o en el modernísimo Doktor Faustus de Mann, sino el «hombre sin atributos» como sujeto de posibilidades que comparece en Musil o en el *flâneur* de Baudelaire-Benjamin. Este drama coral sin héroe se escora hacia el absurdo, en un mundo desvertebrado, pero exclusivamente humano, heterogéneo, ambivalente, «en el que el *nomos* humano ha desplazado totalmente al *cosmos* divino, fijando el destino exclusivamente a partir de sí mismo». Como los ángeles protagonistas de *Wings of Desire (Cielo sobre Berlín)*, el film de Wim Wenders con guión de Peter Handke, el héroe trágico que Ramos extrae de Simmel «no grita, no se queja, no hay coro comunitario que maldiga un destino personal y lo reubique en el probable hermanamiento del nomos humano y el cosmos divino... Sólo queda una muchedumbre solitaria de hombres sin atributos..., que sólo pueden hallar una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura». Lo que caracteriza a este hacer y padecer, a esta actividad y a esta pasividad, en definitiva, a esta ambivalencia específicamente moderna es, por una parte, su tendencia a *separar*, a desmembrar (*sparagmos*) lo que estaba unido, y esto y no otra cosa es la fisión simbólica moderna frente a la fusión simbólica premoderna, y, por otra parte, su tendencia a *unir* monstruosamente lo que estaba separado, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah* o la barbarie estalinista. En esta *coincidentia oppositorum* imposible es donde comparece el destino trágico de la modernidad.

157. Peter Fuchs ha destacado en «*Von Etwas -Ohne- Eigenschaten*», Manuscrito, 2001, la afinidad existente entre el «hombre *sin* atributos» musiliano y la «sociedad *sin* atributos» actual, como *los dos lados de una constelación sociocultural con posibilidades infinitas* que trata de crear constantemente nuevas formas de reducción de la contingencia existente en el mundo.

158. La influencia nietzscheana en Musil se pone de manifiesto en este párrafo.

ta, en proceso, por su alto grado de libertad, pero, a veces, como ahora, la libertad de elegir se puede experimentar como una carga, caso de Ulrich.

Incluso el concepto de verdad y de realidad de Ulrich no son sino una derivación literaria del fondo filosófico nietzscheano y un preludio de la postmodernidad. Así se pregunta: «¿Es verdad que yo conozco mi verdad? Los objetivos, las voces, la realidad, todo esto tentador, seductor y guía, a lo que nosotros seguimos y en lo que nos escollamos... ¿Es esto pues la verdadera realidad, o no se revela de ella nada más que un soplo intangible descansado sobre la brindada realidad?».[159] «*Vivir hipotéticamente*»,[160] en medio de conjeturas, fácilmente sometibles a falsación, refleja el concepto de verdadera realidad para Ulrich. No existe «ni orden, ni objeto, ni yo, ni forma, ni principio seguro».[161]

El moderno *self* desagregado es un *self* plural. Las cualidades de la persona se separan de ella y se convierten en meros apéndices de sus roles sociales variables. Al comienzo de la novela se afirma que hoy todo individuo, no sólo Ulrich, tiene al menos nueve caracteres —vinculados consecutivamente con su vocación, nación, Estado, clase, contexto geográfico, sexualidad, yo, ello y, quizás, su vida privada. Así un individuo puede ser profesor, checo, súbdito de Austria-Hungría, una persona de antecedentes pequeño-burgueses, un moralista con una libido inmoral y, en la cumbre de todo, quizás, alguien con un aprecio profundo del arte. A juicio de Musil, este carácter unifica todos los otros, pero ellos le descomponen, y él no es sino una pequeña artesa lavada por todos esos arroyuelos que convergen en ella, y de la que otra vez se alejan para llenar con otro arroyuelo otra artesa más. «Por eso tiene todo habitante de la tierra un décimo carácter y éste es la *fantasía pasiva de espacios vacíos*. Este décimo carácter permite al hombre todo, a excepción de una cosa: tomar en serio lo que hacen sus nueve caracteres y lo que acontece con ellos; o sea, en otras palabras, prohíbe precisamente aquello que le podría llenar, este espacio reconocido como difícil de describir, tiene

159. R. Musil, *opus cit.*, 159.
160. *Ibíd.*, 304.
161. *Ibíd.*, 305.

en Italia colores y forma distintos que en Inglaterra, porque eso que se destaca en él tiene allí otra forma y otro color, y *es en una y otra parte el mismo espacio vacío e invisible en cuyo interior está la realidad*, como una pequeña ciudad de cajón de sastre, abandonada por la fantasía».[162] El *self* moderno no es un instrumento *ad majorem dei gloriam*, como ocurría en esa primera constelación que produjo la ascética protestante en Occidente, sino un «vacío» para ser llenado y rellenado con nuestras fantasías sin que nunca se agoten sus potencialidades, es como la noción del *uts* (vacío) del escultor vasco Jorge Oteiza. Este nuevo *self* se proyecta como algo «vacío no impedido (*unencumbered*) por nada e improvisador»,[163] es decir, como aquella instancia que permite un elenco infinito de posibilidades. Este *self* proteico y plural tiene su correspondencia en un mundo plural. *Si Dios no existe como centro de nuestra vida, entonces, cualquier self es posible*. El «hombre sin atributos» musiliano anticipa, en el primer tercio del siglo XX, algo que va a ser una realidad abrumadora en el último tercio de dicho siglo y ya comenzado el siglo XXI: la existencia de un *self postmoderno* en sus diversas acepciones: *playing self* (Melucci), *minimal self* (Lasch).

Conclusiones

En este viaje que hemos realizado, como Ulises saliendo y regresando a Ítaca, hemos analizado las diversas metamorfosis que experimenta el *self*. Así en los albores de la modernidad trata de despegarse de sus vínculos con la tradición, con una cierta exterioridad que se manifiesta como pasado, como algo ya dado de lo cual puede y debe nutrirse. La reforma protestante, con su inequívoca apuesta por el *libre examen*, crea un tipo de «personalidad total» que va a dar sentido a su vida «desde dentro», primero pactando con Dios para luego metamorfosear tal pacto en pacto con el diablo. Desencantamiento y encantamiento, como han advertido Max Weber y Thomas

162. *Ibíd.*, 42.

163. Ver esta idea tomada de R.N. Bellah y colaboradores, en *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, 1985, 80.

Mann, no son sino las dos caras de un mismo proceso social, dos instancias que se correfieren y cuya separación mutila una interpretación cabal de la contextura temporal que se proyecta como horizonte de comprensión y de acción del *self* protomoderno, moderno y, en última instancia, postmoderno.

El final del siglo XIX y los comienzos del siglo XX dibujan un perfil del *self* cuya dirección no procede de su interior sino que vuelve, como había pasado con el *self* tradicional, a estar determinado por el *afuera*, esta vez *dirigido por los otros*, como hemos visto con la ayuda de Simmel, Riesman, Poe, Baudelaire, Benjamin, Kafka, Bernhard y Musil. Si para Weber el análisis de los textos y de las prácticas religiosas fue el necesario banco de datos del que extrajo las conexiones de significado que explicaban la afinidad electiva existente entre el espíritu capitalista y la ética religiosa del protestantismo ascético, en una época en que la religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario, he recurrido al análisis de las afinidades existentes entre determinados tipos ideales de la sociología y determinados tipos y arquetipos que proceden de la literatura contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, U. (1983), «Mose «vor dem Gesetz». Eine unbekante Vorlage zu Kafkas «Türhuterlegende», en *Vierteljahressrift Literaturwissenschaft Geisteswissenschaft*, 57/4, 636-650.

ADAM, B. (1998), *Timescapes*, Londres, Routledge.

— (2003), «Reflexive Modernization Temporalized», *Theory Culture and Society* 20, 2.

ADELMAN, R. (1985), *Revolution, Armies and War*, Boulder, Colorado, Westview.

ADORNO, Th.W. (1989), *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus.

AGACINSKI, S. (2000), *Le passeur du temps*, París, Seuil.

AGAMBEN, G. (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos.

— (2000), *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos.

AHMAD, M. (1991), «Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat -I-Islami and the Tablighi Jamaat», en M. Marty y S. Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, Chicago, Chicago University Press, 463-464.

ALEXANDER, J. y Ph. SMITH (1996), «Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse», *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 28, 4.

— (2000), «Cultura y crisis política. El caso Watergate y la sociología durkheimiana», en *Sociología cultural*, Barcelona, Anthropos.

— (2002), «On the Social Construction of Moral Universals: The Holocaust from War Crime to Trauma Drama», *European Journal of Social Theory*, 5, 1, 5-85.

ALÍ, T. (2002), *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y modernidad*, Madrid, Península.

ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001), *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus.

ANAXÁGORAS (1978), *Los filósofos presocráticos*, vol. 2, Madrid, Gredos.

ANDERSON, B. (1990), *Comunidades imaginadas*, México D.F., FCE.
Revista *Anthropos* (2004), Monográfico: «Vigencia y singularidad de Auschwitz», n.º 203.
APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
ARAN, G. (1991), «Jewish Zionist Fundamentalism. The Bloc of the Faithful in Israel», en M. Marty y S. Appleby, *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press, 265-345.
ARENDT, H. (1973), *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
— (2000), *Eichman, en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
— (2001), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
ARETXAGA, B. (1995), «Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence», *Ethos*, 23, 3, 123-148.
ARJOMAND, S.A. (1984), *The Shadow of God and the Hidden Iman*, Chicago, Chicago University Press.
ARNASON, J.P. (1989), «The Imaginary Constitution of Modernity», en *Revue Europeene des Sciences sociales*, Ginebra, XX, 323-337.
ARREGUI, J.V. (ed.) (1999), «Concepciones y narrativas del yo», Número monográfico de *Themata. Revista de Filosofía*, 22, 17-31.
ATXAGA, B. (2003), «El Erizo», en J. Medem, *La pelota vasca. La piel contra la piedra*, Madrid, Aguilar.
BAJTIN, M. (1999), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza.
BARBER, B. (2001), *Jihad versus Mcworld*, Nueva York, Ballantine Books.
BÁRCENA, F. (2001), *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos.
BARTH, F. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, D.F., FCE.
BARZUN, J. (2002), *Del amanecer a la decadencia*, Madrid, Taurus.
BAUDELAIRE, Ch. (1961), *La peintre de la vie moderne*, en *Oeuvres Completes*, París, Pléiade (*El pintor de la vida moderna*, 2000, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos).
— (1994), *Spleen de París o Pequeños Poemas en Prosa*, Madrid, Tecnos.
BATESON, G. (1990), *Mente y espíritu*, Buenos Aires, Amorrortu.
BAUDRILLARD, J. (1994), *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press.
— (2004), *The Spirit of Terrorism*, Londres, Verso.
BAUMAN, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press.
— (1994), «Desert Spectacular», en K.Tester (ed.), *The Flâneur*, Londres, Routledge.
— (1995), «Searching for a Centre that Holds», en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage.
— (1995), «Violence, postmodern», en *Life in Fragments*, Oxford, Blackwells (hay traduc. esp. en J. Beriain [ed.], *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, CIS, 2004).

— (1996), «Modernidad y ambivalencia», en J. Beriain (ed.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
— (1997), *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.
— (1999), *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal.
— (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.
— (2002), *Society under Siege*, Oxford, Blackwells.
— (2003), *Liquid Love*, Cambridge, Polity Ptress.
— (2004), *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity Press.
BAYÓN, F. (1998), «Los Buddenbrook y el espíritu del capitalismo», en *Estudios de Deusto*, vol. 46/1, 93-141.
— (2004), *La prohibición del amor*, Barcelona, Anthropos.
BEAN, R. (1973), «War and the Birth of the Nation-State» *Journal of Economic History*, 33, 203-221.
BECK, U. (1986), *Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1993), *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1996), «World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework od Manufactured Uncertainties», *Theory, Culture and Society*, vol. 3, 4.
— (1996), «How Neighbors Become Jews», *Constellations*, vol. 2, 3, 378-396.
— (2000), «Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individualización, globalización y política», en A. Giddens y W. Hutton (eds.), *En el límite*, Barcelona, Tusquets, 233-245.
— E. BECK-GERSHEIM (2001), *Individualization*, Londres, Sage.
— (2001), «El mundo después del 11-S», *El País*, 19 de octubre .
— (2002), «The Terrorist Threat», en *Theory, Culture and Society* 19, 4, 39-57.
— (2003), *Sobre el terrorismo y la guerra*, Barcelona, Paidós.
BECKER, H.S. (1963), *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, Free Press.
BEETHAM, D. (1985), *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press.
BELL, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza y el epílogo incluido en la edición veinte años después de la primera edición de 1976: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1996, 283-341.
BELLAH, R.N. (1957), *Tokugawa Religion*, Glencoe, Ill, Free Press.
— (1970), *Beyond Belief. Religion in a Posttraditional World*, Nueva York, Harper and Row.
— (1975), *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*, Nueva York, Seabury Press.
— *et al.* (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Basic Books (hay traduc. castellana en Alianza).

BENGERSHOM, E. (2000), *Der Esel des Propheten. Eine Kulturgeschichte des jüdischen Humors*, Darmstadt, Wissenschaftlihe Buchgesellschaft.
BENHABIB, S. (2002), «Unholy Wars», *Constellations*, 9, 1, 34-46.
— (2003), *The Claims of Culture. Equality and diversity in the Global Age*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
BENJAMIN, W. (1972), «El flâneur», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.
— (1973), *Chales Baudelaire. A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londres, Heineman.
— (1985), *Das Passagen-Werk*, dos volúmenes, Frankfurt, Suhrkamp.
BERCOVITCH, S. (1979), «New England's Errand Reappraisal», en J. Higham, P.K. Conkin (eds.), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
BERGER, J. (1988), «Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie», *Soziale Welt*, 39, 2.
BERGER, P.L. (1980), *The Heretical Imperative*, Nueva York, Anchor Books.
— (1992), *A Far Glory*, Nueva York, Anchor Books (hay traduc. Esp. en Herder).
— y Th. LUCKMANN (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
— (1997), *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, Berlín, De Gruyter (hay traduc. española en Kairos).
— (ed.) (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
BERGESEN, A.J. (1977), «Political Witch Hunts: The Sacred and the Subversive in Cross-National Perspetive», en *American Sociological Review*, 42, 220-233.
BERGSON, H. (1915), *La signification de la guerre*, París, Armand Colin.
BERIAIN, J. (ed.) (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
— (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
— (2000), «El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel», *REIS*, 89, 141-180.
— (2002), «Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones» *Papers*, 68, 31-63.
BERMAN, M. (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI.
BERNHARD, Th. (1983), *Corrección*, Madrid, Alianza.
BESTARD, J. y J. CONTRERAS (1987), *Bárbaros, salvajes, paganos y primitivos*, Barcelona, Barcanova, 15-38, 49-70, 84-92.
BIGO, D. (1995), «Grands debats en un petit monde», en *Cultures et Conflicts*, otoño-invierno, 7-48.

BISCHOFF, V. y M. MANIA (1991), «*Melting Pot* Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Inmigration» recogido en B. Giessen (ed.), *Nationale y Kulturelle Identität. Studien zur Entwiklung des kollektiven Bewusstsein in der Neuezeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

BITTERLI, U. (1992), *Alte Welt, Neue Welt*, Berlín/Múnich, DTV.

BLOOM, A. (1987), *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Shuster.

BLOOM, H. (1998), *Shakespeare. The Invention of the Human*, Nueva York, Riverhead Bokks (hay traduc. esp. en Anagrama).

BLUMEMBERG, H. (1979), *Legitimität der Neuezeit*, Frankfurt, Suhrkamp (hay traduc. inglesa en *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1985).

— (1985), *Work on Myth*, Boston, MIT Press (hay traduc. esp. en Paidós).

BLUMER, H. (1982), *El interaccionismo simbólico*, Barcelona, Hora.

BOAS, F. (1982), *Race, Language and Culture* (1940), Chicago, Chicago University Press.

BORGES, J.L. (1977), *El Aleph*, Madrid, Alianza.

BOSWELL, J. (1992), *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik.

BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse de une theorie de la pratique*, Ginebra, Droz.

— (1988), *La distinción. Crítica social del gusto*, Madrid, Taurus.

— (2002), *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama.

BOUTROUX, E. (1915), *L'Allemagne et la guerre*, París, Armand Colin.

BREMMER, J. y H. RODENBURG (1999), *Kulturgeschichte des Humors*, Darmstadt, Wissenschaftlihe Buchgesellschaft.

BUCK-MORSS, S. (1989), *The Dialectic of Seeing*, Cambridge Mass, MIT Press (hay traduc. esp. en Visor).

BURKE, K. (1962), *A Grammar of Motives*, Berkeley, University of California Press.

BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge (hay traduc. esp. en Paidós).

— (1992), «Contingent Foundations», en J. Butler, J.W. Scott (Editoras), *Feminist Theorize the Political*, Londres, Routledge.

— (1993), «Imitation and Gender Insubordination», en Ch. Lemmert, *Social Theory*, Boulder, Colorado, Westview Press.

— (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres, Verso.

CALHOUN, C.J., P. PRICE y A. TIMMER (eds.) (2002), *Understanding September 11*, Nueva York, Norton.

CANGUILHEM, G. (1970), *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.

CARROLL, L. (1976), *Through the Looking Glass* en *Complete Works*, Nueva York, Vintage (hay traduc. esp. en Akal).

CASTELLS, M. (1996), *The Information Age: The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwells (hay traduc. esp. en Alianza).
— (1998), *The Information Age: End of Millenium*, Oxford, Blackwells (hay traduc. esp. en Alianza).
CASTORIADIS, C. (1978), *Carrefours du Labyrinthe* I, París, Seuil.
— (1983, 1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2 volúmenes.
— (1987), *Domaines del L'homme. Carrefours du Labyrinthe* II, París, Seuil (hay traduc. Esp. en Gedisa).
— (1990), *Le monde Morcelé. Carrefours du Labyrinthe* III, París, Seuil.
— (1996), *Le montée de L'insignificance. Carrefours du Labyrinthe* IV, París, Seuil (hay traduc. esp. en Cátedra).
— (1997), *Fait et á faire: Carrefours du Labyrinthe* V, París, Seuil.
CHOZA, J. (1993), «Lás máscaras del sí mismo», *Anuario Filosófico*, 26, 375-394.
CIORAN, E.M. (1971), *I nuovi dei*, Milano, Einaudi.
CITATI, P. (2004), «Los terroristas y el fin de Europa», *El País*, 8 de abril de 2004.
COCHIN, A. (1924), *La revolution et la libre pensée*, París, Plon-Nourrit.
COHEN, J. y A. ARATO (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, MIT Press (hay traduc. castellana en FCE).
COLLEY, L. (1992), *Brittons. Forging the Nation 1707-1837*, Londres, Vintage.
COLLINS, R. (1996), *Cuatro tradiciones sociológicas*, México D.F., UAM-Iztapalapa.
CONRAD, J. (1983), *The Secret Agent*, Londres, Penguin (hay traduc. esp. en Cátedra).
CORBIN, C. (1957), «The Time of Eranos», en J. Campbell (ed.), *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbook*, Princeton, NJ, vol. 3, XIII-XX (hay traduc. esp. de Fernando Pérez Alonso en *Anthropos*, 153, 1994, 28-31).
COSER, L. (1956), *The Functions of Social Conflict*, Nueva York, Free Press (hay traduc. castellana en FCE).
Monográfico *Sociology of Humor* (1983), de *Current Sociology*, 31, 3, invierno.
DARNTON, R. (1985), *The Great Cat Massacre and Other Episodes of the French Cultural History*, Nueva York, Vintage.
DAVIS, M.S. (1983), *Smut. Erotic Reality/Obscene Ideology*, Chicago, The Chicago University Press.
DAVIS, W. (1976), «The Civil Theology of Inoue Tatsujiro», *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, I.
— (1992), «Japanese Theory and Civil Religion», *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany, NY, State University of New York Press.

DE BONO, E. (1968), *The Mechanism of Mind*, Harmondsworth, Penguin.
DER DERIAN, J. (2002), «In Terrorem: Before and After 9/11/2001», en K. Booth y T. Dunne (eds.), *Worlds in Collision. Terror and The Future of Global Order*, Londres, Palgrave Macmillan.
DERRIDA, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
DEWEY, J. (1915), *German Philosophy and Politics*, Nueva York, Harper.
— (1916), «The Tragedy of the German Soul», en J. Dewey, *Middle Works*, vol. 10, Carbondale, Ill, Southern Illinois University Press, 305-309.
— (1929), «Progress», en *Character and Events*, vol. 2, Nueva York, Harper.
DIMAGGIO, P. (1987), «Classification in Art», *American Sociological Review*, 52, 447-460.
DOUGLAS, M. (1966), *Purity and Danger*, Londres, Routledge and Kegan Paul (hay traduc. Castellana en Siglo XXI).
— (1970), *Natural Symbols*, Londres, Pantheon Books.
— (1975), «Deciphering a Meal», en *Implicit Meanings*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
— y A. WILDAVSKY (1982), *Risk and Culture*, Berkeley, University of California.
DREWERMANN, E. (1991), *Die Spirale der Angst*, Freiburg, Herder.
DUBIEL, H. (1994), *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp.
DU BOIS, W.E.D. (1903) (1989), *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Bantham.
DUMÉZIL, G. (1999), *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder.
DUMONT, L. (1985), «A Modified View of our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism», en M.Carrithers (ed.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.
DUNDES, A. (1987), *Cracking Jokes*, Berkeley, Ten Speed.
DURAND, G. (1981), *L'âme tigrée: les pluriels de psyché*, París, Albin Michel.
— (1993), *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos.
DURKHEIM, E. (1915), *Alemania por encima de todo*, París, Armand Colin.
— (1982), *La división del trabajo social*, Madrid, Akal.
— (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
— y M. MAUSS (1996), «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», en E. Durkheim, *Clasificaciones Primitivas*, Barcelona, Ariel.
DUUS, P. (1976), *The Rise of Modern Japan*, Boston, Mass, Houghton Mifflin.
The Economist (2003), Monográfico sobre Estados Unidos: «A Nation Apart», noviembre 8-14, 3-16.
EDSALL, Th.B. (1996), «Mistrust of Government Found Festering in White Middle Class», *The Washington Post*, septiembre, 20, A13.
EISENSTADT, S.N. (1986), «Introduction. The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins», en S.N. Eisenstadt (ed.), *The*

Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1-27.
— y B. GIESEN (1995), «The Construction of Collective Identity», *European Jornal of Sociology*, 36, 1, 72-102.
— (1996), *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago, Chicago University Press.
— (1996), «Barbarei und Moderne», en Miller y Soeffner (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1999), *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, Cambridge University Press.
— (2000), «Multiple modernities», *Daedalus*, vol. 129, n.º 1, 1-31.
— (2000), *Die Vielfalt der Moderne*, Gottinga, Velbrück.
ELIAS, N. (1988), El proceso de la civilización, México D.F., FCE.
ELORZA, A. (2002), «Islam: pluralidad cultural y terrorismo», *Claves de la Razón Práctica*, n.º 119, 8-18.
ENZENSBERGER, H.M. (2001), *Perspectivas de la guerra civil*, Barcelona, Anagrama.
EPICTETUS (1968), *The Discurses of Epictetus*, Nueva York, Heritage Press.
Monográfico sobre la diversidad de mundos posibles de la revista *Eranos Jährbuch* (1975) «Die Vielheit der Welten», vol. 44.
Monográfico sobre unidad y diversidad de la revista *Eranos Jährbuch* (1976) «Einheit und Verschiedenheit», vol. 45.
ERIKSON, K. (1966), *Wayward Puritans*, Nueva, York, John Wiley.
ESPOSITO, E. (2002), *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
EUBEN, R.L. (1999), *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, Princeton University Press.
EVANS PRITCHARD, E.E. (1977), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
FAUBION, J.D. (1996), *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, Princeton University Press, 113-115.
FETSCHER, I. y H. MÜNKLER (1985), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, vol. 3, Múnich, Piper.
FIEDLER, L. (1978), *Freaks*, Nueva York, Simon and Schuster.
FOUCAULT, M. (1966), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI.
— (1967), *Historia de la Locura en la época clásica*, vol. 1, México, FCE.
— (1973), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
— (1977), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
— (1990), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
— (2000), *Los anormales*, México D.F., FCE.
FRANKLIN, J. (1998), *The Politics of Risk Society*, Londres, Polity Press.
FRISBY, D. (1985), «Georg Simmel. First Sociologist of Modernity», *Theory, Culture and Society*, vol. 2, 49-67.

— (1994), «The Flâneur in Social Theory», en K. Tester (ed.), *The Flâneur*, Londres, Routledge.
FUCHS, P. (2001), «Von Etwas —ohne— Eigenschaften», manuscrito.
FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press.
FURET, F. (1978), *Penser la revolution francaise*, París, Gallimard.
— (1990), *El pasado de una ilusión*, Madrid, FCE.
GADAMER, H.G. (1977), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
GARCÍA BLANCO J.M.ª (1993), «Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas», en E. Lamo de Espinosa, J.E. Rodríguez Ibáñez, *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, 473-489.
GARCÍA CANCLINI, N. (1990), *Culturas híbridas*, México, Crítica.
GARCÍA SELGAS, F.J. (1999), «El *cyborg* como reconstrucción del agente social», *Política y sociedad*, 30, 165-193.
— (2002), «De la sociedad de la información a la fluidez social», en J.M.ª García Blanco y P. Navarro (eds.), *¿Más allá de la modernidad?*, Madrid, CIS.
GARFINKEL, H. (1984), *Studies in Ethnometodology*, Oxford, Polity Press.
GATTI, G. (2003), «Neo-vascos, jardines botánicos y representación sociológica», *Inguruak*, 37, 177-190.
GEERTZ, Cl. (1983), «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought», en *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books.
VAN GENNEP, A. (1986), *Los Ritos de paso*, Madrid, Taurus.
GIDDENS, A. (ed.) (1986), *Durkheim on Politics and State*, Stanford, California, Stanford University Press.
— (1987), *The Nation-State and Violence*, Berkeley, University of California Press.
— (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press (hay traduc. esp. en Alianza).
— (1991), *Modernity and Selfidentity*, Londres, Polity Press (hay traduc. esp. en Península).
— (1994), *Beyond Left and Right*, Londres, Polity Press (hay traduc. esp. en Península).
GIESEN, B. (1996), «Die Struktur des Barbarischen», en Miller y Soeffner (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1998), «Cosmopolitan, Patriots, Jacobins and Romantics», en el Monográfico: *Early Modernities* de *Daedalus*, vol. 127, n.º 3, 221-251.
GIL CALVO, E. (1995), *El destino*, Barcelona, Paidós.
— (2003), *El miedo es el mensaje*, Madrid, Alianza.
GINER, S. (2003), *Carisma y razón*, Madrid, Alianza.
GIRARD, R. (1983), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
— (2002), *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama.

GITLIN, T. (1995), *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, Metropolitan Books.
GLAZER, N. (1998), *We All Are Multiculturalist now*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
— y P. MOYNIHAN (1963), *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
GOBLOT, E. (2004), *La barrera y el nivel*; Madrid, CIS, prologado por Luis Enrique Alonso.
GOETHE, J.W. (1992), *Fausto, Obras Completas* (traducción de Rafael Cansinos Assens), vol. 3, Madrid, Aguilar.
GOFFMAN, E. (1974), *Frame Analysis*, Nueva York, Harper Colophon.
— (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos aires, Amorrortu.
GOLDMAN, H. (1985), *Max Weber and Thomas Mann: Calling and Shaping of Modern Self*, Berkeley, University of California Press.
— (1987), «Weber's Ascetic Practices of the Self», en H. Lehmann, G. Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1992), *Politics, Death and Devil*, Berkeley, California.
GÖLE, N. (1995), «Democracy and Secularism in Turkey: Trends and Perspectives», *Middle East Journal*, 23, 1, 14-25.
— (1996), «Authoritarian Secularism and Islamist Politics», en A.R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, Leiden, E.J. Brill.
GONZÁLEZ GARCÍA, J.M.ª (1989), *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, Visor.
— (1992), *Las huellas de Fausto*, Madrid, Tecnos.
— (1994), «Georg Simmel», en E. Lamo J.M.ª González García y C. Torres, *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza.
— (1996), «Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo», en A. Pérez-Agote, I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS.
GORDO A. y R. CLEMINSON (2004), «Redrawing the Boundaries of (prohibited) Knowledge», en *Technosexual Landscapes*, Londres, Berg, 59-76.
GOYTISOLO, J. (2004), «De vuelta a la razón», *El País*, 18 de marzo de 2004.
— (2004), «Paisajes de guerra con Madrid al fondo», *El País*, 25 de abril de 2004.
GLUCK, C. (1985), *Japan Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press.
GLUCKSMANN, A. (2002), *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Taurus.
— (2002), Entrevista en el diario *El País*, 7 de septiembre de 2002.
— (2004), «Frente a la teleguerra», *El País*, 4 de abril de 2004.
— (2004), *Occidente contra occidente*, Madrid, Taurus.

GRAY, J. (2003), *Al Quaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós.
GREENFELD, L. (2001), *The Spirit of Capitalism*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
HABERMAS, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
— (1981), *Die Moderne- ein unvollendetes Projekt*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1985), *Der philosophische Diskurs del Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp (traduc. castellana en Taurus).
— (1988), *Escritos políticos*, Barcelona, Península.
— (1989), «Carl Schmitt: Los terrores de la autonomía», en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.
— (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp (hay traduc. española en Trotta).
— (1999), «Bestiality and Humanity», *Constellations*, 6, 3, 6-15.
— (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp (hay traduc. esp. en Paidós).
— y J. DERRIDA (2003), *Philosophy in a Time of Terror*, G. Borradori (editora), Chicago, Chicago University Press (traducción española en Trotta).
— (2003), «¿Qué significa el derribo del monumento», *El País*, 20 de mayo de 2003.
— (2004), *Der Gespaltene Westen*, Frankfurt, Suhrkamp.
HAFERKAMP, H. (2000), «Kriegsfolgen und gesellschatliche Wandlungsprozesse», en W. Knöbl y G. Schmid (eds.), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 102-126.
HALL, J.A. (1986), *Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
HANDKE, P. (1987), *Aber ich lebe nur von den Zwischenräume*, Zúrich, Amman.
HARAWAY, D. (1991), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, Free Assotiation Books (hay traduc. española en Tecnos con prólogo de Fernando J. García Selgas).
— (1995), «Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order», en Ch.H. Gray (ed.), *The Cyborg Handbook*, Londres, Routledge.
— (1997), *Modest Witness@Second Millenium. Femaleman Meets Oncomouse*, Londres, Routledge.
— (1999), «La promesa de los monstruos», *Política y sociedad*, 30, 121-165.
HARVEY, D. (1998), *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
HEIDEGGER, M. (1927), 1986, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer.
— (2000), *Nietzsche* II, Barcelona, Destino.

HEILBRON J., L. MAGNUSSON y B. WITTROCK (1998), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Dordrecht, Kluwer.
HEILMAN, S.C. y M. FRIEDMAN (1991), «Religious Fundamentalism and Religious Jews The Case of the Haredim», en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press, 197-265.
HELD, D. (1995), *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press (hay traducción en Paidós).
HELLER, A. (1989), «From Hermeneutics in Social Science toward a Hermeneutics of Social Science», *Theory and Society*, vol. 18, 291-322.
— (2002), «911, or Modernity and Terror» *Constellations*, 9, 1, 53-66.
HENRICH, D., C. OFFE y W. SCHLUCHTER (1988), «Max Weber und das Projekt der Moderne», en *Max Weber. Ein Symposium*, Chr. Neuss y J. Kocka (eds.), Múnich, DTV.
HERDER, J.G. (1995), *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter.
HERF, J. (1984), *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press.
HERSHFIELD, H. (1964), *Harry Hershfield Joke Book*, Nueva York, Ballantine.
HILLMAN, J. (1977), *Re-visioning Psychology*, Nueva York, Harper (hay traduc. esp. en Siruela).
HINTZE, O. (1941), «Staatsverfassung und Heeresverfassung», en *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, Duncker, vol. 1, 42-73. (hay traduc. esp. en J. Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, CIS, 2004).
HIRSCHMANN, A.O. (1999), *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península.
HOBBES, Th. (1980), *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional.
HODSON, M.G.S. (1960), «A Comparison of Islam and Christianity as a Framework for Religious Life», en *Diogenes*, 32, 49-74.
HONIGSHEIM, P. (1925), «Der Max Weber-Kreis in Heidelberg», en *Kölner Vierteljahreshefte zur Soziologie*, vol. 4, 260-275.
HORKHEIMER, M. y Th. ADORNO (1996), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
HUNTER, J.D. (1991), *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books.
HUNTINGTON, S.P. (1981), *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
— (1997), *El choque de civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.

— (1993, 2002), *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos.
— (2004), *¿Quiénes somos? El desafío a la identidad nacional americana*, Barcelona, Paidós.
IGNATIEFF, M. (1999), *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Taurus.
IKEGAMI, E. (1995), *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
INGLEHART, R. (1997), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
IRANZO, J.M. (2002), «Un error cultural situado: la dicotomía naturaleza /sociedad», en *Política y sociedad*, 39, 3, 615-625.
IZQUIERDO, J. (2004), «*Apocalipsis Now en la Aldea Global*», en el V Encuentro de Teoría Sociológica, Valencia.
JANOWITZ, M. (2000), «Militärische Institutionen und Staatsbürgeschat in westlichen Gesellschaften», en W. Knöbl y G. Schmid (eds.), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, 126-147.
JOAS, H. (1989), «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy», *American Journal of Sociology*, vol. 94, 5, 1.184-1.199.
— (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M, Suhrkamp.
— (2003), *War and Modernity*, Cambridge, Polity Press.
JOKISCH, R. (2000), *Metodología de las distinciones*, México D.F., Ediciones de la UNAM.
JUNG, C.G. (1980), «Das Symbolische Leben», en *Gesammelte Werke*, vol. 18, Zúrich, Rascher.
JÜNGER, E. (1990), *El trabajador*, Barcelona, Tusquets.
KAFKA, F. (1975), *El proceso*, Madrid, Edaf.
KAGAN, R. (2003), *Paradise and Power*, Londres, Athlantic Books.
KAHLER, E. (1969), *The Orbit of Thomas Mann*, Princeton, Princeton University Press.
KALDOR, M. (2001), *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la nueva era global*, Barcelona, Tusquets.
— (2003), «Irak. Una guerra sin igual», *El País*, 2 de abril de 2003.
— (2003), «El terrorismo como globalización regresiva», *Claves de la Razón Práctica*, 138, 38-44.
KANT I. (1980), *La paz perpetua*, México, D. F., Porrua.
— (1981), «Qué es la ilustración», *Filosofía de la historia*, México D.F., FCE.
— (1981), «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, México D.F., FCE.
KAUFFMAN, E. (2002), «A Broadcasting Strategy to Win the Media Wars», *The Washington Quarterly*, vol. 25, 2, 115-127.

KAWAI, H. (1997), «Los dioses ocultos en la mitología japonesa», en E. Neumann, M. Eliade, G. Durand *et al.*, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Barcelona, Anthropos.
KEANE, J. (1992), *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza.
KEDDIE, N.R. (1998), «The New Religious Politics: Where, When and Why do Fundamentalisms Appear?», en *Comparative Studies in Society and History*, 1998, 14, 2, 30-55.
— (2003), «Secularism and its Discontents», *Daedalus*, vol. 132, 14-31.
KEPEL, G. (2003), «Washington y la caja de Pandora», *El País*, 27 de marzo de 2003.
KERÉNYI, K. (1992), *Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschenheitgeschichten*, vol. 1, Múnich, DTV.
KERMANI, N. (2002), «A Dynamite of the Spirit», *Times Literary Supplement*, Marzo, 29, n.° 5.165, 13-15.
KERTESZ, I. (1999), *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, Herder.
KHOSROKHAVAR, F. (1995), «Le quasi-individu: de la neo-communauté a la necro-communauté», en F. Dubet, M. Wiebiorka (eds.), *Penser le sujet*, París, Fayard, 235-256.
KIMBALL, R. (2000), *Experiments Against Reality. The Fate of Modern Culture in Postmodern Age*, Chicago, R. Ivan Dee.
KITAGAWA, J. (1974), «The Japanese Kokutai (National Community). History and Myth», *History of Religions*, 13, 3, 214-25.
— (1987), *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press.
KNÖBL, W. (1993), «Nationalstaat und Gesellschaftstheorie», *Zeitschrift für Soziologie*, 22, 3, 221-235.
— y W. SCHMIDT (2000), «Einleitung: Warum brauchen wir eine Soziologie des Krieges?», en *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, Fisher.
KOHN, H. (1944), *The Idea of Nationalism*, Nueva York, Macmillan (hay traduc. castellana en FCE).
KOSELLECK, R. (1982), «Krise», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. 3, 617-650.
— (1986), «Einigen Fragen an der Begriff von Krise», en R. Kosselleck (ed.), *Über die Krise*, Stuttgart, Klett-Cotta.
— (1989), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 211-260 (hay traduc. castellana en Paidós).
— (1996), «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Uberlebenden», en O. Marquard y K. Stierle (eds.), *Identität*, Múnich, Wilhelm Fink, 255-277.
— (2000), «Gibt es Eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkurzung und Beschleunigung», en *Zeitschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 150-177 (hay traducciones parciales de la edición alemana en Pretextos y en Paidós).

— (2003), *Der Politische Totenkult*, Múnich, Fink.
LACROIX, B. (1984), *Durkheim y lo político*, México D.F., FCE.
LAMO DE ESPINOSA, E. (2001), «Ciudadanos de los EE.UU», *El País*, 26 de octubre.
— (2004), *Bajo puertas de fuego. El nuevo desorden mundial*, Madrid, Taurus.
LANCEROS, P. (1996), *Los avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Ediciones Deusto.
LATOUR, B. (2003), «Is Re-modernization Occurring-and if so How to Prove it?», *Theory, Culture and Society*, vol. 20, n.° 2, 35-49.
LEEUW, G. VAN DER (1949), «Urzeit und Endezeit», *Eranos Jahrbuch*, vol. XVII, 11-51.
LEGMAN, G. (1968), *Rationale of the Dirty Joke*, Nueva York, Grove.
LENGER, F. (1996), «Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges», en W. Mommsen (ed.), *Kultur und Krieg*, Múnich, Oldenbourg.
LÉVI-STRAUSS, Cl. (1975), «Las tres fuentes de la reflexión etnológica», en J.R. Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.
LEWIS, B. (1975), *Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, Princeton University Press.
LIND, W. (1991), «Defending the Western Culture», *Foreign Policy*, 84, 40-50.
LIPSET, S.M. (1963), *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, Nueva York, Basic Books.
— (1996), *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*, Nueva York, W.W. Norton.
LIPOVETSKY, G. (1987), *L'empire de l éphimere, la mode et son destin dans la societé moderne*, París, Gallimard (hay traduc. esp. En Anagrama).
LLOBERA, J.R. (1995), *The God of Modernity*, Londres, Berg (hay traduc. esp. en Anagrama).
LOHMANN, G. (1993), «Die Anpassung des Individuellen Lebens and die Innere Unendlichkeit der Grossenstätdte. Formen der Individualisierung bei Simmel», *Berliner Journal der Soziologie*, 2, 153-161.
LOUVISH, S. (2000), *Monkey Business. La vida y leyenda de los Hermanos Marx*, Madrid, T y B Editores.
LOVEJOY, A. (1982), *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
LÖWITH, K. (1949), *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press.
LUCKMANN, Th. (1990), *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt/M, Suhrkamp.
LUHMANN, N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1981), *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Múnich, Günther Olzog (hay traduc. esp. en Alianza).

— (1981), *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, Westdeutscher.
— (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, Suhrkamp (hay traduc. esp. en Anthropos).
— (1986), *Ökologische Kommunikation*, Opladen, Westdeutscher.
— (1988), «Distintions Directrices», *Soziologische Aufklärung*, Opladen, vol. 4, 14-32.
— (1990), *Essays on Self-reference*, Nueva York, Columbia University Press.
— (1990), *Soziologie des Risikos*, Berlín, De Gruyter.
— (1992), *Beobachtungen del Moderne*, Opladen, Westdeutscher (hay traduc. castellana en Paidós).
— (1995), *Poder*, Barcelona, Anthropos.
— (1996), *La Ciencia de la Sociedad*, México D.F., Anthropos-Universidad Iberoamericana.
— (1996), «Jenseits von Barbarei», en M. Miller y H.-G. Soeffner (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1996), «Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts», en P. Heelas, S. Lash y P. Morris (edits.), *Detraditionalisation*, Oxford, Blackwells.
— (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 2 vols., Suhrkamp.
— (1998), *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
— (2000), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
LYMANN, S.M. (1974), «Territoriality. A neglected Sociological Category», en M. Scott, *A Sociology of the Absurd*, Nueva York, Praeger, 89-111.
MACDONALD, D. (1957), «A Theory of Mass culture», en *Mass Culture*, B. Rosenberg, D.M. White (eds.), Nueva York, Free Press.
MAFFESOLI, M. (ed.) (1993), «The Social Imaginary», *Current Sociology*, vol. 41, n.º 2 (traduc. española de Olga Elwes Aguilar y Enrique Carretero, en *Anthropos*, 198, 2003, 149-153).
— (1993), *El conocimiento ordinario*, México D.F., FCE.
— (1996), *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, Ariel.
MANDEVILLE, B. (1982), *La fábula de las abejas*, México D.F., FCE.
MANN, M. (2000), «Krieg und Gesellschafttheorie», en Knöbl y Schmidt (compiladores), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, Fisher.
MANN, Th. (1992), *Doktor Faustus*, Buenos Aires, Sudamericana.
— (1993), *Los Buddenbrook*, Barcelona, Plaza y Janés.
MARINAS, J.M. (2000), «Simmel y la cultura del consumo», en *Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, *REIS*, 89.
MARQUARD, O. (1994), *Skepsis und Zustimung*, Stuttgart, Reclam.
— (2000), *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons El Magnànim.
MARSDEN, G. (1990), *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Nueva York, Oxford University Press.

MARTY, M. (1988), «Fundamentalism as a Social Phenomenon», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 42, 15-29.
— y S. APPLEBY (1991), «Introducción», en *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press.
— (1997), *The One and the Many: America's Struggle for the Common Good*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
MARX, K. (1975), «*El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*», en *Obras Escogidas*, vol. 1, Madrid, Ayuso.
— (1975), «*El manifiesto comunista*», en *Obras Escogidas*, vol. 1 (1848), Madrid, Ayuso.
MATE, R. (2003), *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta.
— (2003), *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos.
MEAD, G.H. (1929), «National Mindedness and International Mindedness», *The International Journal of Ethics*, vol. 39, 4, 385-407 (hay traduc. esp. en J. Beriain [ed.], *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, CIS, 2004).
— (1982), *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.
MELBIN, M. (1987), *Night as Frontier. Colonizing the World After Dark*, Nueva York, Free Press.
MELUCCI, A. (1996), *The Playing Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
MENDELSSOHN, P. de (1975), *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, tres volúmenes, Múnich, Piper.
MENNELL, S. (1990), «Decivilizing Process» *International Sociology*, vol. 5, 2, 205-223.
MERTON, R.K. (1980), *Teoría y estructura sociales*, México D.F., FCE.
MILLER, M. y H.G. SOEFFNER (eds.) (1996), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, Suhrkamp.
MITZMAN, A. (1976), *La jaula de hierro*, Madrid, Alianza.
MOMMSEN, W. (1984), *Max Weber and German Politics, 1890-1920*, Chicago, Chicago University Press.
— (1987), «Personal Conduct and Societal Change», en S. Whimster y S. Lash (eds.), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Londres, Allen and Unwin.
MOSSE, G.L. (1975), *The Nationalization of the Masses*, Nueva York, Howard Fertig.
MÜNKLER, H. (2000), «Die Kriege der Zukunft und die Zukunft der Staaten», en W. Knöbl y G. Schmidt (eds.), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, Fisher.
— (2002), «The Brutal Logic of Terror: The Privatization of War in Modernity», *Constellations*, vol. 9, 1, 66-73.
MUSIL, R. (1961), *El hombre sin atributos*, vol. 1, Barcelona, Barral.
MYRDAL, G. (1944), *An American Dilema: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, Harper.

NAHIRNY, V.C. (1981), *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*, Rutgers, NJ, Transaction Publications.
NEHER, A. (1976), «The View of Time and History in Jewish Culture», en P. Ricoeur (ed.), *Cultures and Time*, París, The Unesco Press.
NEUMANN, E. (1990), *Tiefenpsychogie und neue Ethik*, Frankfurt, Fisher.
— (1994), *The Fear of the Femenine*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
— (1997), «Hermenéutica del alma», en *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz Osés, P. Lanceros, Bilbao, Ediciones de la Universidad de Deusto.
NICOLAS DE CUSA (1913), *De docta ignorantia libri tres. Testo latino con notte di Paolo Rotta*, Bari, Laterza (hay traduc. esp. en Orbis).
NIETZSCHE, F. (1978), *Así Habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
— (1988), *La gaya ciencia*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, G. Colli, A. Montinari (eds.), vol. 3, Berlín, Walter de Gruyter (hay traduc. esp. en Alianza).
— (1988), *Más allá del bien y del mal*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, G. Colli, A. Montinari (eds.), vol. 5, Berlín, Walter de Gruyter (hay traduc. esp. en Alianza).
— (1997), *La verdad y la mentira en sentido extramoral*, *Werke in Drei Bänden*, K. Schlechta (ed.), Múnich, vol. 3, 309-323 (hay traduc. esp. en Tecnos).
NOOTEBOOM, C. (2000), *El día de todas las almas*, Madrid, Siruela.
OFFE, Cl. (1989), «Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln», en Honneth, McCarthy, Offe y Wellmer (edits.), *Zwischenbetrachtungen. Im prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 739-773.
— (1994), *Der Tunnel am Ende des Lichts*, Frankfurt, Campus.
— (1996), «Modern «Barbarity»» *Constellations*, vol. 2, 3, 354-376.
OHNUKI-TIERNEY, E. (1991), «The Emperor in Japan as Deity (Kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective», *Ethnology*, 30, 3, julio, 20-22, 31-32.
— (1993), *Rice as Self: Japanese Identities through Time*, Princeton, Princeton University Press.
ORTEGA y GASSET, J. (1937), *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa.
ORTIZ-OSÉS, A. (1997), «Ética del mal», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Ediciones de la Universidad de Deusto.
— y P. LANCEROS (eds.) (1997), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Ediciones Deusto.
— (1999), *Cuestiones fronterizas*, Barcelona, Anthropos.
— (2001), «La liquidación del ente», *Estudios*, 212.
OTHMAN, N. (1999), «Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and The Citizen Rights of Woman in a

Modern Islamic State», en J.R. Bauer y D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 169-192.
PARK, R. (1966), *The City*, Chicago, Chicago University Press.
PARSONS, T. (1966), *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall (hay traduc. mexicana en Trillas).
PAZ, O. (1996), *El laberinto de la soledad. Posdata*, México D.F., FCE.
PEMPEL, T.J. (1991), «Japan and Sweden. Polarities of Responsable Capitalism», en D. Rustow y K. Erickson (eds.), *Comparative Political Dynamics*, Nueva York, Harper Collins.
PÉREZ-DÍAZ, V. (1993), *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza.
PIAGET, J. y B. INHELDER (1977), «The Child Conception of Space», en *The Essential Piaget*, H.E. Gruber y J.J. Vonèche (eds.), Nueva York, Basic Books.
PLATÓN (1981), *El Banquete*, en *Diálogos*, México D.F., Porrua.
POE, E.A. (1970), *El hombre de la multitud*, en *Cuentos* I, Madrid, Alianza.
POMIAN, K. (1992), «L'Europe et ses frontières», *Le Debat*, 68, 28-40.
PUTNAM, R. (2001), *Bowling Alone*, Nueva York, Transaction (hay Traduc. esp. en Círculo de Lectores).
RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1972), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península.
RADIN, P. (1972), *The Trickster*, Nueva York, Schocken.
RAMOS, R. (1999), «Prometeo y las *Flores del Mal*: El problema del riesgo en la sociología contemporánea», en R. Ramos, F. García Selgas (eds.), *Reflexividad, riesgo y globalización*, Madrid, CIS, 249-273.
— (2000), «Simmel y la tragedia de la cultura», en *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero*, *REIS*, 89, 37-73.
— (2002), «El retorno de Casandra: modernización ecológica, precaución e incertidumbre», en J.M.ª García Blanco y P. Navarro (eds.), *¿Más allá de la modernidad?*, Madrid, CIS.
— (2004), «*Incertidumbre y miedo. De Hobbes a Jonas*», en el V Encuentro de Teoría Sociológica, Valencia.
RASLER, K.J. y W.R. THOMPSON (1989), *War and State Making. The Shaping of Global Powers*, Londres, Unwin and Hyman, 1-27.
REEMTSMA, J.P. (1996), «Das Implantat der Angst», en M. Miller y H.-G. Soeffner (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, Suhrkamp.
REINARES, F. (2003), *Terrorismo global*, Madrid, Taurus.
REUTER, Chr. (2002), *Mein Leben ist ein Waffe*, Múnich, Bertelsmann.
RIESMAN, D. (1968), *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós.
RÖDEL, U., G. FRANKENBERG y H. DUBIEL (1989), *Die Demokratische Frage*, Frankfurt, Suhrkamp.

RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. (2004), *La cultura de la globalización y la cultura de la guerra* en el V Encuentro de Teoría Sociológica, Valencia.
RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. (2002), *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*, Madrid, La Piqueta.
RORTY, R. (1999), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
ROUSSET, D. (2004), *El universo concentracionario*, Barcelona, Anthropos.
RUFIN, J-C. (1993), *Das Reich und die neuen Barbaren*, Berlín, Volk und Welt.
SAID, E. (1994), *Representations of the Intellectual*, Londres, Vintage.
— (1995), *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, Penguin.
SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1999), *Imaginación y sociedad*, Madrid, Tecnos.
— (2004), *Las máscaras del dinero*, Barcelona, Anthropos.
SCHAEFFER, F. (1982), *Time for Anger. The Myth of Neutrality*, Westchester, Ill., Crossway Books.
SHEPARD, P. (1978), *Thinking Animals*, Nueva York, Viking.
SCHEPERS, H. (1965), «Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz: Die beste der möglihen Welten», en *Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60 Geburstag*, H. Lübbe *et al.* (eds.), Basilea y Stuttgart, 326-350.
SCHLUCHTER, W. (1972), *Aspekte burokratische Herrsschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1979), «The Paradox of Western Rationalization», en G. Roth y W. Schluchter, *Max Webers Vision of History*, Berkeley, University of California Press, 29-30.
— (1988), *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, 2 volúmenes, Sührkamp.
SCHMIDT, G. (2000), «Die konstruierte Moderne. Thorstein Veblen und der Erste Weltkrieg», *Leviathan*, 28, 1, 39-69.
SCHMITT, C. (1975), *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker y Humblot.
— (1991), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
SCHÜTZ, A. y Th. LUCKMANN (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
SCHWARTZ, B. (1968), «The Social Psychology of Privacy», *American Journal of Sociology*, 78, 742-755.
— (1995), «The Diversity Myth. Americas Leading Export», *Athlantic Monthly*, mayo, 57-67.
SCIOLINO, E. (1996), «The Red Menace is Gone. But Here is Islam», *The New York Times*, 21, enero, 1, 1-4.

SHALINS, M. (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press (hay traduc. esp. en Gedisa).
SHILS, E. (1972), «The Theory of Mass Society», en *The Constitution of Society*, Chicago, Chicago University Press.
— (1988), «Center and Periphery: An Idea and Its Carrier, 1935-1987», en L. Greenfeld (ed.), *Center. Ideas and Institutions*, Chicago, Chicago University Press.
SHKLAR, J. (1991), *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
SILBER, M.K. (1992), «The Emergence of Ultraorthodoxy: The Invention of a Tradition», en J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition. Tradition and Continuity in Modern Era*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
SIMMEL, G. (1977), *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
— (1977), *Sociología*, 2 volúmenes, Madrid, Alianza.
— (1986), «Puente y puerta», en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península.
— (1987), «Der Konflikt der modernen Kultur», en *Das Individuelle Gesetz*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1988), «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, Barcelona, Península.
— (1994), «Die Traszendenz des Lebens», en *Lebensanschaung*, Berlín, Duncker and Humblot (hay traduc. esp. de Celso Sánchez Capdequí en *REIS*, 89, enero-abril, 2000, 297-315).
— (1999), *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*, Frankfurt, Suhrkamp.
— (1999), *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba.
SINGER, M. (1988), «Symbolism of the Center, the Periphery and the Middle», en L. Greenfeld (ed.), *Center. Ideas and Institutions*, Chicago, Chicago University Press.
SKOCPOL, Th. (1979), *States and Social Revolutions*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2000), «Soziale Revolutionen und Massenmobilisierung», en Knöbl y Schmid (eds.), *Die Gegenwart des Krieges*, Frankfurt, Fisher.
SLOTERDIJK, P. (1987), *Critique of the Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press (hay traduc. esp. en Siruela).
— (2000), *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.
SMITH, A. (1990), *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México D.F., FCE.
SMITH, R.M. (1985), *Liberalism and American Constitutional Law*, Cambridege, Mass, Harvard University Press.
SMITH-ROSENBERG, C. (1978), «Sex as Symbol in Victorial Purity», *American Journal of Sociology*, 84, Suplemento, 212-247.

SOLÉ, C. (1998), *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos, 1998.
SOMBART, W. (1906), *Warum gibt es in den Vereignigten Staaten keinen Sozialismus?*, Tubinga, Mohr (Siebeck) (hay traduc. inglesa: *Why is There no Socialism in the United States?*, Londres, Macmillan).
— (1913), *Krieg und Kapitalismus*, Múnich/Berlín, Duncker y Humblot.
— (1915), *Händler und Helden*, Múnich/Berlín, Duncker y Humblot.
— (1913), 1972, *El burgués*, Madrid, Alianza.
SONODA, H. (1990), «The Decline of the Japanese Warrior Class», *Japan Review*, 1.
STEIN, M.R., A.-J.VIDICH y D.M. WHITE (1960) (eds.), *Identity and anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, Glencoe, Free Press.
SUBRAHMANYAM, S. (1998), «Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia», en *Daedalus*, vol. 127, n. 3, 99-100.
TALMON, J.L. (1960), *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, Praeger.
TAUSSIG, M. (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago, Chicago University Press.
TAYLOR, Ch. (1989), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press (hay traduc. castellana en FCE).
— (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
— y B. LEE (1998), *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies.
— (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
TENBRUCK, F.J. (1974), «Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened», en *Zeitschrift für Soziologie*, 3.
THOMAS, W.I. (1923), *The Unadjusted Girl*, Boston, Little Brown.
TILLY, Ch. (1975), «Reflections on the History of European State Making», en Ch. Tilly (ed.), *The Formation of National-States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press.
— (1978), *From Mobilization to Revolution*, Boston, Mass, Adison-Wesley.
— (1992), *Coerción, capital y Estados en Europa* 900-1990, Madrid, Alianza.
TIRYAKIAN, E. (1996), «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Cthonic», *Theory, Culture and Society*, vol. 13, 1, 99-118.
— (1999), «War: The Covered Side of Modernity», en *International Sociology*, vol. 14, n. 4, 475 (hay traduc. esp. en J. Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, CIS, 2004).
— (2001), «The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations» *International Sociology*, vol. 16, n.º 3, 277-293.

TODOROV, T. (1987), *La conquista de América. El problema del otro*, México D.F., Siglo XXI.
TOULMIN, S. (1990), *Cosmopolis: The Hidden agenda of Modernity*, Chicago, Chicago University Press (hay traduc. esp. en Península).
TOURABI, H.: «Islamic Fundamentalism in the Suna and Shia World» (http://www.ibmpcug.co.uk/whip/trabi.htm).
TOURAINE, A.(1973), *La production de la societé*, París, Seuil.
— (1974), *Pour la sociologie*, París, Seuil.
— (1992), *Critique de la modernité*, París, Fayard (Traduc. esp. en Destino).
TRIAS, E. (1978), *Mann y Goethe*, Barcelona, Mondadori.
TROELTSCH, E. (1960), *The Social Teachings of the Christian Churches and Sects*, Nueva York, Macmillan.
TROTHA, T. von (1997) «Soziologie der Gewalt» Monográfico de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37.
TURNER, B.S. (2002), «Sovereignty and Emergency», *Theory, Culture and Society*, vol. 19, 4, 103-121.
TURNER, V. (1962), *The Chihamba, the White Spirit*, Manchester, Manchester University Press.
— y E.L.B. TURNER (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press.
— (1980), *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
— (1988), *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
VIERHAUS, R. (1972), «Bildung», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta.
VIRILIO, P. (1997), *Open Sky*, Londres, Verso.
— (1998), «The Strategy of the Beyond», en *The Virilio Reader*, J. Der Derian (ed.), Oxford, Blackwells.
— (2001), *Virilio Live: Selected Interviews*, J. Armitage (ed.), Londres, Sage.
— (2004), *Ground Zero*, Londres, Verso.
WAGNER-PACIFICI, R. (2000), *Theorizing the Standoff. Contingency in Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
WALLERSTEIN, I. (1991), *Geopolitics and Geoculture*, Nueva York, Cambridge University Press.
WALZER, M. (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
— (ed.) (1974), *Regicide and Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1992), *What it Means to be American*, Nueva York, Marsilio.
WALDENFELS, P. (1991), «Der Primat der Einbildungskraft», en *Die*

Institution des Imaginären, A. Pechriggl, K. Reiter (edits.), Viena, Turia und Kant.
WATIER, P. (1996), «Georg Simmel et la guerre», en W. Mommsen (ed.), *Krieg und Kultur*, Múnich, Oldenbourg, 31-48.
WEBER, E. (1976), *Peasant into Frenchman: The Modernization of Rural France*, 1870-1914, Stanford, Ca, Stanford University Press.
— (1942), *Historia económica general*, México, FCE.
WEBER, M. (1958), *From Max Weber*, H. Gerth, Ch.W. Mills (eds.), Nueva York, Free Press.
— (1972), «Antikritisches zum "Geist"», *Die protestantische Ethik*, vol. 2, Hamburgo, Siebestern Tachenbuch.
— (1978), *Economía y sociedad*, México, FCE.
— (1975), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
— (1982), *Escritos Políticos*, 2 volúmenes, México D.F., Folios.
— (1982), *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
— (1983, 1987, 1989), *Ensayos de sociología de la religión*, 3 volúmenes, Madrid, Taurus.
— (1990), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winkelman (ed.), Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
WEINSTEIN, D. y M.A. WEINSTEIN (1990), «Simmel and the Theory of Postmodern Society», en B.S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage.
WELLMER, A. (1993), «Wahrheit, Kontingenz, Moderne», *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.
WELSCH, W. (1996), *Vernunft Die Zeitdiagnössische Vernunftkritik und des Konzept des Transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp.
WHITE, E. (2000), *The Flâneur*, Londres, Bloomsbury.
WIEVIORKA, M. (2004), *La violence*, París, Balland.
WILDAVSKY, A. (1988), *Searching for Safety*, New Brunswick, Transaction Publishers.
WILSON, W.J. (1996), *When Work Disappears. The World of the Urban Poor*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
WOOLF, V. (1957), *A Room of One's Own*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovitz.
YAPP, M.E. (1997), «Full Mosques. Empty Hearts», *Times Literary Supplement*, 30, Mayo, 4.
ZANGL, B. y M. ZÜRN (2003), *Frieden und Krieg*, Frankfurt, Suhrkamp.
ZARETSKY, E. (2002), «Trauma and Dereification. September 11 and the Problem of Ontological Security», *Constellations*, 9, 1, 98-106.
ZEMELMAN, H. (2002), *Necesidad de conciencia*, Barcelona, Anthropos.
ZERUBAVEL, E. (1981), *Hidden Rhythms*, Berkeley, University of California Press.

— (1991), *The Fine Line. Making Distinctions in Everyday Life*, Chicago, Chicago University Press.
— (1992), *Terra Cognita. The Mental Discovery of America*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
— (1998), «Language and Memory: «Precolumbian» America and the Social Logic of Periodization», *Social Research*, 65, 1-2, 315-329.
— (2003), *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, Chicago University Press.
ZIJDERVELD, A. (1976), *Humor und Gesellschaft: Eine Soziologie des Humors und des Lachens*, Graz, Styria.
— (1982), *Reality in a Looking-Glass: Rationality through an Analisis of Traditional Folly*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
ZIZEK, S. (1993), *Tarrying with the Negative*, Durham, Duke University Press.
— (1997), *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso.
— (2002), *Welcome to the Desert of the Real*, Londres, Verso.

ÍNDICE

Prefacio, *por Shlomo Noah Eisenstadt* IX

Introducción 1

Modernidad: ¿una, ninguna o muchas? 11

1. La noción de modernidades múltiples 12
2. El surgimiento de la modernidad en Europa occidental. La modernidad europeo-occidental 30
3. El excepcionalismo de la modernidad americana: *melting pot* o *glorious mosaic* 46
4. La domesticación del Samurai: la modernidad japonesa .. 54
5. La moderna antimodernidad del fundamentalismo: la dimensión jacobina de la modernidad 62

A modo de conclusión 74

La agenda oculta de la modernidad: el eterno retorno de la violencia colectiva 77

Introducción 78
1. El sueño de una modernidad sin violencia 83
2. Los clásicos de la sociología europea y norteamericana ante la Gran Guerra de 1914 90
3. Las afinidades electivas entre Estado nacional, capitalismo y poder militar 101
4. ¿Modernidad y/o barbarie?: Auschwitz y después 109
5. Las metamorfosis y antinomias de la violencia lectiva actual 122
6. ¿De Hobbes a Kant o de Hobbes a Carl Schmitt? 138

A modo de conclusión 151

El imaginario social moderno: una posmetafísica de la indeterminación y la contingencia 153

1. El punto de partida: el imaginario social 155
2. La autoproducción de la sociedad 162
3. Del imaginario central unitario al imaginario politeísta moderno 167
4. Si todo lo sólido se desvanece en el aire, entonces, todo lo líquido permanece en la realidad 177

A modo de conclusión 185

Las guerras culturales: el límite en disputa 187

1. La producción del límite como producción de la realidad social 187
2. La canonización del límite: la pureza en el esquema clasificatorio rígido 204
3. La de-construcción del límite: la ambivalencia en el esquema clasificatorio flexible 217

A modo de conclusión 257

Del descentramiento de las cosmovisiones al descentramiento del sujeto: las máscaras del *self* en la modernidad 259

1. La idea de «llamada» en la ascética protestante 265
2. Del «pacto con Dios», a través de la búsqueda del *daimon* personal, al «pacto con el diablo» 275
3. Del *self* «dirigido internamente» al self «dirigido por los otros» 285
4. El lado sombrío del *self* «dirigido por los otros» 300
5. El «hombre sin atributos» como hombre de posibilidades 304

Conclusiones 309

Bibliografía 311